# Karl von Dalbergs Philosophie des Universums.

---

## Inaugural-Dissertation

zur

**Erlangung der Doktorwürde**

genehmigt von der

Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Von

**Bruno Masch**

aus Aachen.

---

Bonn 1929.

Verein Studentenwohl e. V.

Referent: Geh.-Rat Prof. Dr. Dyroff.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meinen lieben Eltern!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548917_0015

# LITERATURVERZEICHNIS.

Karl Freiherr von Beaulieu-Marconnay: Karl von Dalberg und seine Zeit, II Bände. 1879.

Charles Bonnet: Essay analytique sur les facultés de l'âme. 1760.

Ferdinand Bulle: Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts. 1911.

Karl Theodor Freiherr von Dalberg: Betrachtungen über das Universum. 6. Auflage. 1819.

Karl Theodor Freiherr von Dalberg: Grundsätze der Ästhetik, deren Anwendung und deren künftige Entwicklung. 1791.

Max Dessoir: Geschichte der neueren deutschen Psychologie, I. Band. 2. Aufl. 1902.

Wilhelm Dilthey: Das Erlebnis und die Dichtung. 4. Aufl. 1913.

Adolf Dyroff: Wege und Abwege der Universitätsreform. 1928.

Rudolf Eisler: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, III Bände. 3. bezw. 4. Aufl. 1909 bezw. 1927.

Karl Enders: Friedrich Schlegel. 1913.

Johann Friedrich Hautz: Geschichte der Universität Heidelberg, II. Band. 1864.

Rudolf Haym: Die romantische Schule. 2. Aufl. von Oskar Walzel, 1906.

François Hemsterhuis: Oeuvres philosophiques, II Bände 1792.

Von und an Herder, ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß, hrsgb. von Düntzer und Herder, III. Band. 1862.

Harald Höffding: Rousseau und seine Philosophie. 1897.

Paul La Cour und Jakob Appel: Die Physik auf Grund ihrer geschichtlichen Entwicklung, übers. von Siebert, II Bände. 1905.

Georg Liebe: Die Universität Erfurt und Dalberg. 1898. (Neujahrsblätter der Prov. Sachsen Nr. 22).

Ernst von Meyer: Geschichte der Chemie. 3. Aufl. 1905.

Jakob Müller: Karl Theodor von Dalberg, der letzte deutsche Fürstbischof. 1874. (Phil. Diss. Würzburg).

Melchior Oster: Roger Josef Boscovich als Naturphilosoph. 1909. (Phil. Diss. Bonn).

Friedrich Paulsen: Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten seit Ausgang des Mittelalters, II Bände. 3. Aufl. 1919—21.

Clemens Theodor Perthes: Politische Zustände und Personen in Deutschland z. Z. der französischen Herrschaft, I. und II. Band. 1862.

Johann Stephan Pütter: Versuch einer akademischen Gelehrtengeschichte von der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen, II Bände. 1765 und 1780.

Karl Georg von Raumer: Geschichte der Pädagogik seit dem Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit, II. Band. 6. Aufl. 1889/97.

Wilhelm Rein: Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik, X Bände. 2. Aufl. 1903 ff.

Manfred Schenker: Charles Batteux und seine Nachahmungstheorie in Deutschland. 1908. (Phil. Diss. Bern).

Anna Schubert: Die Psychologie von Bonnet und Tetens mit besonderer Berücksichtigung des methodologischen Verfahrens derselben. 1909. (Phil. Diss. Zürich).

Josef Schwane: Dogmengeschichte, IV Bände. 1882—95.

Grete Sternberg: Shaftesburys Ästhetik. 1915. (Phil. Diss. Breslau).

Gustav Toepke: Die Matrikel der Universität Heidelberg, IV. Teil. 1903.

Friedrich Überweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, III. Teil 12. Aufl. 1924.

Karl Werner: Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands seit dem Trienter Konzil. 2. Aufl. 1889.

Wilhelm Windelband: Die Geschichte der neueren Philosophie, I. Band. 5. Aufl. 1911.

Robert Zimmermann: Geschichte der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft. 1858.

Außerdem Werke und Briefwechsel von Herder, W. von Humboldt, Hölderlin, Novalis, F. Schlegel, Schiller, Schleiermacher.

# INHALTSÜBERSICHT.

**Einleitung.**
Bedeutung der Zeit Dalbergs für die Philosophie — Schriften über Dalberg — Werke Dalbergs.

I. **Ziel, Methode u. metaphysische Grundlage der „Betrachtungen".**
Ziel, Methode und metaphysische Grundlage drücken den „Betrachtungen" den Stempel der Abfassungszeit auf.

II. **Dalberg über den Zusammenhang der Dinge in der Schöpfung im allgemeinen.**
Die Begriffe der individuellen und relativen Mannigfaltigkeit entwickelt aus der Leibnizschen Monadenlehre — die Gesetze der eigenen Existenz und der Coexistenz auf der Grundlage Hemsterhuisischer Gedanken — Mannigfaltigkeit und Hoffart als Gegenstücke zur Ähnlichkeit.

III. **Naturwissenschaftliche Ansichten Dalbergs.**
Das Gesetz der eigenen Existenz in der leblosen Natur — das Gesetz der Coexistenz in dreifacher Art bei den leblosen Dingen der Natur — Grenzen von Physik und Chemie — das Gesetz der eigenen Existenz bei den lebenden Wesen der Natur — das Gesetz der Coexistenz bei den lebenden Wesen der Natur.

IV. **Dalbergs Ausführungen über die Menschenseele.**
Das Gesetz der eigenen Existenz im Seelenleben — Das Gesetz der Coexistenz im Seelenleben: Charakterisierung der drei Seelentätigkeiten des Fühlens, Denkens und Wollens sowie des Verhältnisses von Seele und Nervensystem im Anschluß an Bonnet — die Künste (Unterarten: Handwerk, Einwirkungen auf die Seelen der Mitmenschen, Staats-, Erziehungs- und Arzneikunst, schöne Kunst) und ihr Zweck, eine in Beziehung zu Rousseaus „Emile" stehende Abhandlung.

V. **Dalbergs Lehren über den Schöpfer.**
Erkenntnistheoretische Grundlagen dieser Lehren — Gott als actus purus und ens infinitum zwar nicht ausdrücklich definiert, aber doch einbezogen in das System der Schöpfung — Ähnlichkeit im Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung — Apologetische Ausführungen Dalbergs — Ausklang des Traktates über den Schöpfer: Mahnung zur Einheit im Glauben.

VI. **Dalbergs Bildungsgang und seine Bedeutung für die „Betrachtungen".**
Einflüsse der Erziehung — der Universitätszeit — der Reise — des Studiums der Theologie — der Beschäftigung in Mainz — des Auf-

enthalts in Erfurt — des Verkehrs am Gothaer Hofe — des Verkehrs am Hofe zu Weimar mit Goethe und Herder.

**VII. Wirkung der „Betrachtungen" auf die Zeitgenossen.**

Gründe für und gegen eine Wirkung der „Betr." — Beurteilung der „Betr." durch die damalige Zeit — die Wirkung auf Herder — die Entwicklung von Ideen über den Zusammenhang der Dinge des Universums im Sinne der Dalbergschen „Betrachtungen" bei Schiller, W. von Humboldt und den Romantikern und der Anteil der „Betrachtungen" an dieser Entwicklung neben dem des Hemsterhuis-Herderschen Gedankenkreises.

**Autorentafel.**

# Einleitung.

Scheint einer bekannten Sage zufolge auch der Name „Dalberg“ unter den Rittergeschlechtern einst zahlreich genug vertreten gewesen zu sein, so muß man sich heute schon genauer umsehen, will man einen für die Entwicklung der philosophischen Wissenschaft bedeutsamen Dalberg auffinden. Man wird dabei auf Karl Theodor Freiherr von Dalberg stoßen. Sein Leben fällt in die Jahre 1744 bis 1817, sein philosophisches Wirken größtenteils in jene Zeit unmittelbar vor dem Auftreten Kants, zu der in Deutschland die Popularphilosphie die herrschende war. Einem großen Reichtum an philosophischem Schrifttum stand eine um so größere Armut an eigenen großen Ideen gegenüber. Hierin liegt denn auch der Grund dafür, daß dieser Periode für die Entwicklung der Philosophie kein allzu großer Wert zukommt, und infolgedesen ist auch zur Erforschung dieses Zeitraumes kein besonderer Antrieb gegeben. Und doch erkennt man selbst an diesen Jahrzehnten eine philosophiegeschichtliche Bedeutung, indem damals die Ideen früherer Denker in neuer Aufmachung weiten Volkskreisen zugänglich wurden, eine Tatsache, durch welche der deutschen philosophischen Entwicklung manche nützliche Anregung erwuchs.

Diese letztere Erkenntnis rechtfertigt es denn auch, den Philosophen Dalberg einer Würdigung zu unterziehen. Gewiß haben sich schon mehrere Schriften mit Dalberg und seinem Wirken befaßt, aber alle diese Schriften betrachten in erster Linie den historischen Zusammenhang seines politischen Lebens (s. Literaturverzeichnis).

Mit allen möglichen, nicht nur mit philosophischen Gegenständen hat sich Dalberg beschäftigt. Jurisprudenz und Staatswissenschaft, Mathematik und Naturwissenschaft, Geschichte

und Kunstlehre, Philosophie und Theologie hat er durcheinander studiert, und auf allen diesen Gebieten ist er schriftstellerisch hervorgetreten (vgl. v. Beaul.-Marc: K. v. Dalberg . . . II, S. 298 ff.). Auch im Bereiche der philosophischen Wissenschaft bannt er seine Augen nicht auf einen bestimmten Punkt fest. Ethische Fragen werden behandelt in den Schriften „Das sittliche Vergnügen" (1773), „Verhältnis zwischen Moral und Staatskunst" (1786). Die Probleme der Pädagogik werden gestreift in der Abhandlung „Von Bildung des moralischen Charakters in Schulen" (1773). Ins Metaphische hinein greifen die Abhandlungen „Von dem Bewußtsein als allgemeinem Grunde der Weltweisheit" (1793) und „Synthetisch-demütiger Blick über Weltentstehung" (1816). Auf erkenntnistheoretisches Gebiet führt die Untersuchung der Frage „Wodurch kann der menschliche Verstand mehr erleuchtet und seine Grenze am schnellsten und bequemsten erweitert werden" (1776/77). Besondere Aufmerksamkeit schenkt Dalberg in seinen Schriften den Problemen der Soziologie, so in den Werken „Gedanken von Bestimmungen des moralischen Werts" (1782), „Von den Einflüssen der Wissenschaften und schönen Künste in Beziehung auf öffentliche Ruhe" (1793), „Von den wahren Grenzen der Wirksamkeit des Staats in Beziehung auf seine Mitglieder" (1794), „Von dem Einflusse der schönen Künste auf das öffentliche Glück" (1806), „Religion und Politik" (1816). Auch über die Ästhetik hat Dalberg noch ein Werk veröffentlicht unter dem Titel: „Grundsätze der Ästhetik, deren Anwendung und deren künftige Entwicklung" (1791). Alle diese Schriften führen uns auf ein mehr oder weniger beschränktes Teilgebiet der philosophischen Wissenschaft; ohne dabei aber ein Teilgebiet systematisch und gründlich zu behandeln (vielleicht außer der ästhetischen Schrift), suchen sie irgend eine spezielle Frage einer Lösung entgegenzuführen.

Ein ganz anderes Bild aber zeigt jene Schrift Dalbergs, die man wohl mit vollem Recht als sein Hauptwerk bezeichnen darf, nämlich die „Betrachtungen über das Universum" (Erfurt 1777, 6. Aufl. Mannheim 1819). In diesem Werke werden nahezu alle Fragen der Philosophie angeschnitten, und sehr häufig schweift das Auge des Verfassers noch hinein in das

Gebiet der übrigen Wissenschaften. Einen tiefen Blick in die Art des Dalbergschen Denkens wird uns also die Beschäftigung mit diesem Werke, der wir uns im folgenden widmen werden, sicherlich verschaffen, mögen auch die übrigen Werke Dalbergs in manchen Dingen diesen Blick noch erweitern und wohl auch in mancher Weise bereichern.

## I. Ziel, Methode und metaphysische Grundlage der „Betrachtungen".

Ziel, Methode und metaphysische Grundlage drücken den „Betrachtungen" den Stempel der Abfassungszeit auf. Gewiß ist ja jeder Gelehrte ein Kind seiner Zeit, aber die Abhängigkeit unseres Autors von den Zeitanschauungen gerade in den grundlegenden Ansichten ist besonders auffallend.

Dalberg will in seinen „Betrachtungen" sich mit allen wirklichen Dingen befassen. Die Welt im weitesten Sinne des Wortes, das „Universum", ist der Gegenstand seines Denkens. Und zwar fragt Dalberg nach dem Zusammenhang aller Dinge, nach ihrem Zweck, nach dem „Knoten, der alles, alles, Welten, Körper, Geister, Zeit und Raum in ein Ganzes zusammenknüpft" („Betr." S. 3). Die zeitgeschichtliche Bedingtheit dieser Fragestellung in den „Betrachtungen" leuchtet ohne weiteres ein. Man liebte es im damaligen Deutschland, in seinen Werken möglichst alle Wissensgebiete zu berücksichtigen in dem stolzen Bewußtsein, alle wichtigen Aufgaben der Wissenschaft vollkommen gelöst zu haben, indem man dabei mit einem gewissen Mitleid auf die Anschauungen früherer Zeiten zurückschaute und sich der Errungenschaften der neuen Zeit freute (vergl.

Kap. VI). Dalberg freilich unterscheidet sich doch insofern ganz vorteilhaft von der Mehrzahl seiner Zeitgenossen, als er die Möglichkeit eines Irrtums garnicht so weit von sich weist, wenn er auch an der Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis im allgemeinen nicht im geringsten zweifelt, er ist allen dankbar, die zur besseren Erfassung der Wahrheit beitragen wollen, wenn er auch glaubt, in seinem Werke wichtige Fragen treffend beantwortet zu haben („Betr." S. 3/4, 134).

Der höchste Zweck seiner Forschungsarbeit ist für unseren Autor die Erfassung der Wahrheit, aber die Befriedigung, die er bei seinen Ausführungen empfindet, der praktische Nutzen, der nach seiner Meinung für den Leser des Werkes in sittlicher und religiöser Hinsicht erwächst, sie bilden doch für Dalberg eine wesentliche Triebfeder zur Ausführung seines Werkes („Betr." S. 4/5, 136). Jene Zeiten waren eben vorbei, wo man nur für die Gelehrten schrieb. Die Aufklärung der Volksmassen galt vielmehr als das oberste Ziel der damaligen Wissenschaft, und zwar vor allem in der Absicht, ihnen bei der Gestaltung des Lebens behilflich zu sein, nicht so sehr sie theoretisch zu belehren. Aus diesen Gründen heraus mußte dann auch bei Dalberg und seinen Zeitgenossen ein anderer als der bisher übliche Stil in Gebrauch kommen. Wenn man auf das Volk einwirken wollte, und zwar besonders um ihm bei der Gestaltung des Lebens behilflich zu sein, dann mußte man Schluß machen mit dem öden Stil philosophischer Schriften früherer Zeiten. Man mußte eine Sprache wählen, die sich leicht herunter lesen ließ und auch stilistische Schönheit besaß. Auf keinen Fall aber konnte man sich bei der Darstellung seiner Gedanken der lateinischen Sprache bedienen, wie es in früheren Zeiten allgemeiner Brauch in Deutschland gewesen war, derart, daß man es sogar für unmöglich hielt, durch die deutsche Sprache philosophische Gedanken scharf zu formulieren. Ein Blick in die „Betrachtungen" zeigt, daß auch Dalberg diesen Anforderungen an die Darstellungsweise vollauf gerecht wird (vergl. G. Liebe: Die Univ. Erfurt und Dalberg, S. 6).

Um nun seine Aufgabe zu lösen und Zweck und Zusammenhang des Universums festzustellen, will Dalberg die in-

duktive Methode anwenden. Dalberg nennt sie die analytische in Übereinstimmung mit dem Sprachgebrauch seiner Zeit. Der von der Naturwissenschaft auf die anderen Wissensgebiete mehr und mehr zur damaligen Zeit übergreifende empirische Forschungscharakter findet sich hier auch bei Dalberg. Dabei meidet freilich Dalberg jede Übertreibung; er will nicht etwa von vorne in der Arbeit beginnen, sondern die bereits von den verschiedenen Wissenschaften geleistete Arbeit verwenden, ihre feststehenden Grundsätze vergleichen, um so die Punkte der Ähnlichkeit unter ihnen aufzusuchen. Er sagt: „Gibt's einen ganz allgemeinen Grundsatz, so muß er sich zu den einzelnen wissenschaftlichen Grundsätzen verhalten wie die einzelnen wissenschaftlichen Grundsätze zu den individuellen Fällen. Mit einem Worte: Man muß hier suchen, die verschiedenen, schon addierten Summen menschlicher Kenntnisse in eine Hauptsumme zu addieren" („Betr." S. 8). Damit ist der Eklektizismus, der sich ganz allgemein in der Philosophie der damaligen Zeit einer gewissen Beliebtheit erfreute, durch Dalberg auf den Schild erhoben (vergl. Kap. VI).

Weil Dalberg sich nun in seinen „Betrachtungen" mit den wirklichen Dingen befaßt, ist von besonderem Interesse und notwendig zuerst zu behandeln die Frage nach der seinen Ausführungen zugrundeliegenden Metaphysik. Die seelischen Vorgänge, die uns durch die innere Erfahrung gegeben werden, betrachtet Dalberg als Modifikationen einer unsterblichen, geistigen Seelensubstanz (vergl. „Betr." S. 6, wo Dalberg sich gegen die Einseitigkeit von Materialismus und Spiritualismus wendet und S. 106, wo er die Unsterblichkeit der Seele verkündet). Die Erscheinungen einer Außenwelt aber, die uns durch die äußere Erfahrung gegeben werden und die den Gegenstand der naturwissenschaftlichen Forschung ausmachen, betrachtet Dalberg als Bilder einer außer uns existierenden Realität, versucht aber nicht zu entscheiden, was an diesen Erscheinungen wirklich außer uns existiert und was Zutat des Erkenntnissubjektes ist, sondern sagt lediglich, daß irgend welche außer uns existierende Körper die in Frage kommenden Eindrücke in uns hervorbringen (vergl. „Betr." S. 6, wo Dalberg sich gegen die Einseitigkeit von Materialismus und

Spiritualismus wendet und „Betr. S. 50 f., wo er die Empfindungsinhalte als Bilder der Körper außer uns bezeichnet). In den „Betrachtungen" begnügt sich Dalberg im übrigen damit, Zweck und Zusammenhang der Dinge, wie sie uns in der Wahrnehmung erscheinen, darzustellen (über Dalbergs Gottesauffassung siehe Kap. VI). Auf den Beweis dieser metaphysischen Urteile verwendet Dalberg keine allzu große Sorgfalt. Sie gelten ihm als unmittelbar gewiß für jeden Menschen, der sich seine gesunde Urteilskraft bewahrt hat (vergl. „Betr." S. 6; dort wehrt sich Dalberg gegen jene Philosophen, die alles „wegwitzeln", „wegschwärmen" oder „weg logomachieren" [‚weg vernünfteln'], was ihnen nicht gefällt).

Verständlich werden uns diese metaphysischen Grundlagen der „Betrachtungen" aus dem Stande der Metaphysik im damaligen Deutschland. Zu Beginn der deutschen Aufklärungszeit (als solche wollen wir die Zeit von Leibniz bis Kant bezeichnen) hatten metaphysische Probleme eine wichtige Rolle gespielt. Durch Leibniz war die Frage nach der Wechselwirkung der Dinge in den Brennpunkt des Interesses gerückt. Seine Monadenlehre und seine Theodizee hatten die Geister in starke Bewegung versetzt. Ihren Höhepunkt erreichte diese metaphysikfreudige Richtung der deutschen Aufklärungsphilosophie in Christian Wolff, dessen Lehre eine Zeit lang auf nahezu allen deutschen Hochschulen die herrschende wurde. Aber mochte auch diese metaphysikfreudige Zeit manches Resultat gefunden haben, so krankte sie doch vor allem an der Uneinheitlichkeit der Methode. Die Verbindung und richtige Würdigung von Vernunfterkenntnis und Erfahrung wurde nicht gefunden. Hinzu kam noch, daß gegen Mitte des 18. Jahrhunderts mehr und mehr empiristische und skeptizistische Regungen aus England und Frankreich nach Deutschland eindrangen. Da man aber ganz eingenommen von der Allmacht der Wissenschaften vielfach auf eine Beantwortung der grundlegenden metaphysischen Fragen nicht verzichten wollte, so hatten die oben genannten Umstände für die Aufklärungsphilosophie Deutschlands eine doppelte Bedeutung. Einerseits wurde in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Interesse an metaphysischen Fragen in starkem Maße zum Erlahmen ge-

bracht. Man begnügte sich damit, die Dinge, wie sie uns auf Grund der inneren oder äußeren Erfahrung erscheinen, zum Gegenstande wissenschaftlicher Betrachtung zu machen.

Andererseits suchte man doch weiterhin gewisse Grundfragen der Metaphysik nach Möglichkeit zu beantworten, indem man sich möglichst von extremen Behauptungen fernhielt und die vorgetragenen Erkenntnisse als über allen Zweifel erhaben hinstellte. Man berief sich auf den gesunden Menschenverstand und sagte, daß der Mensch, wenn er nicht durch philosophische Doktrinen in die Irre geleitet sei, wertvolle und unmittelbar einleuchtende Erkenntnisse der natürlichen Vernunft besitze. Dabei verstand man es in meisterhafter Weise, in jeder philosophischen Ansicht ein Körnchen Wahrheit zu entdecken, schleuderte aber im übrigen gegen die tiefsinnigsten metaphysischen Theorien sein oberflächliches Verdammungsurteil (Windelband, Gesch. d. neueren Philos. I, S. 584).

## II. Dalberg über den Zusammenhang der Dinge in der Schöpfung im allgemeinen.

Die Aufgabe, welche Dalberg sich gestellt hat, faßt er in seinem Werke von einer bestimmten Seite her an. Er liefert nur eine Teillösung, indem er zunächst einmal den rein tatsächlichen Zweck und Zusammenhang der Welt feststellen will, ohne dabei vorerst zu versuchen, die Antwort auf die gestellte Frage durch die Untersuchung der Person des Weltschöpfers zu begründen.

Dalberg nimmt ganz offensichtlich seinen Ausgang von der Monadenlehre des Leibniz, freilich unter Aufgabe ihres Spiritualismus (vergl. Kap. I) und ihrer prästabilierten Harmonie. Er drückt auch wiederholt seine Hochachtung vor

Leibniz aus, so in den „Betrachtungen“ (S. 119) und ferner in einem Gutachten über die Verhältnisse an der Universität Erfurt. In dem letzteren heißt es von den Professoren: „Freilich sind hier keine Leute von sehr großen Talenten. Aber Professoren brauchen keine Leibnize, keine Baconen zu sein. Ein Lehrer soll kein Erfinder, kein Erweiterer der Wissenschaften sein“ (Liebe: Die Univ. Erf. S. 11). Zwei Gedanken dieser Monadenlehre bilden die Grundlage der „Betrachtungen“, die Pluralität der Substanzen und die Entwicklung jedes einzelnen Dinges aus sich selbst heraus („Betr.“ S. 9 ff.). Die Schöpfung zerfällt nach Leibniz und Dalberg in eine Unmasse einzelner Dinge, und jedem solchen Dinge ist eine festumschlossene Zahl von Eigenschaften gegeben, die freilich nicht immer sämtlich wirklich vorhanden sind, sondern größtenteils nur virtuell, der Möglichkeit nach existieren. Nur solche Eigenschaften können als wirkliche auftreten, die vorher als mögliche vorhanden waren in dem Dinge, und alle wirklichen Eigenschaften, die verschwinden, bleiben als virtuelle Eigenschaften des Dinges bestehen. Dalberg spricht von lebenden Kräften und schlafenden Fähigkeiten der Dinge, während er die einem bestimmten Dinge gegebenen Eigenschaften als sein Dasein bezeichnet („Betr.“ S. 9 ff.). „Lebendige Kraft“ nannte man damals und nennt man noch heute in der Physik die Energie der Bewegung im Gegensatz zur statischen Kraft, die sich etwa im Druck eines Gegenstandes auf seine Unterlage äußert und nur die Möglichkeit einer Energieentfaltung bietet. In diesem physikalischen Begriffe der lebendigen Kraft ist also ebenso wie bei Dalbergs Begriff der lebenden Kraft das reale Dasein eines Zustandes im Gegensatz zur bloßen Möglichkeit betont. Auch der im physikalischen Begriffe der lebendigen Kraft mitgedachte Gedanke der Wirkungsmöglichkeit auf andere Dinge findet sich im Dalbergschen Begriffe der lebenden Kraft. Die Bezeichnung der wirklichen Eigenschaften der Dinge als lebende Kräfte durch Dalberg will ebenfalls ausdrücken, daß den wirklichen Dingen die Fähigkeit zur Wirkung auf andere Dinge gegeben ist (seine Antwort auf das hier auftretende Problem der Wechselwirkung werden wir unten noch genauer ausführen).

Die lebenden Kräfte Dalbergs sind hiernach ferner verwandt mit dem ὄν ἐνεργείᾳ des Aristoteles, die schlafenden Fähigkeiten aber entsprechen dem ὄν δυνάμει.

Jetzt gilt es für Dalberg nach dem Gesetz zu suchen, das jedem Dinge sein Dasein, also die Summe der wirklichen und möglichen Eigenschaften, bestimmt. Er findet, daß dieses Gesetz Mannigfaltigkeit zum Ziele hat („Betr." S. 9 ff.). Wegweiser für Dalberg ist hier wiederum Leibniz' Monadenlehre. Leibniz hatte gelehrt, daß 1. alle Monaden voneinander verschieden seien (jede spiegelt auf eigene Weise die Welt wider), und 2. jede einzelne Monade zu verschiedenen Zeiten verschiedene Inhalte habe (jede Monade spiegelt die Welt bald deutlicher, bald weniger deutlich wider). Hier knüpft Dalberg unmittelbar an und findet so eine doppelte Mannigfaltigkeit in der Schöpfung, die „individuelle" und die „relative". Die erstere besteht darin, daß jedem Dinge immer nur ein Teil seiner Eigenschaften als lebende Kräfte gegeben sind, daß vielmehr der größte Teil der Eigenschaften schlafende Fähigkeiten sind, und daß in diesem Verhältnis von lebenden Kräften und schlafenden Fähigkeiten immer wieder Änderungen eintreten. Die individuelle Mannigfaltigkeit rührt also daher, daß die lebenden Kräfte in der Schöpfung beschränkt sind, daß sie mit schlafenden Fähigkeiten gepaart sind. Freilich ist hier ein Gleichgewichtszustand vorhanden. Wenn eine Eigenschaft lebende Kraft wird, geht eine andere Eigenschaft, die vorher lebende Kraft war, in den Schlafzustand über. Dieses letztere Gesetz Dalbergs hat nicht etwa, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, etwas zu tun mit dem Gesetz von der Erhaltung der Energie; das sieht man ohne weiteres an folgendem Beispiel: Das Gesetz von der Erhaltung der Energie besagt, daß beim Stoß die Gesamtheit aller am Stoß beteiligten Körper vor und nach dem Stoß die gleiche Energiesumme aufweist. Dalbergs Gesetz aber besagt lediglich, daß beim Stoß jeder der beteiligten Körper eine Eigenschaft (z. B. Bewegung) nur als wirklich annehmen kann, wenn er eine andere wirkliche Eigenschaft (Ruhe) verliert. Das Gesetz der individuellen Mannigfaltigkeit stellt Dalberg auch symbolisch dar („Betr." S. 13). Man denke sich einen Faden derart zwischen zwei Rollen gespannt, daß

in dem Maße, wie die eine Rolle den Faden aufwickelt, die andere denselben abwickelt. Der einen Rolle entspricht dann die Vergangenheit, der anderen die Zukunft; daß Stück des Fadens zwischen den beiden Rollen stellt die lebenden Kräfte des Dinges dar, die aufgerollten Teile aber die schlafenden Fähigkeiten. Wenn der Faden immer ganz gespannt wäre, so wäre kein Auf- und Abwickeln möglich; im Vergleich: Wenn keine schlafenden Fähigkeiten in den Dingen vorhanden wären, so wäre keine Veränderung denkbar. Die zweite Art der Mannigfaltigkeit, die Dalberg in der Schöpfung annimmt, nämlich die relative, besteht darin, daß jedem einzelnen Dinge immer nur ein Teil der Eigenschaften der gesamten Schöpfung gegeben ist, sei es als lebende Kräfte, sei es als schlafende Fähigkeiten. Die gesamten Eigenschaften der Schöpfung sind gleichsam in Büschel eingeteilt, und jedes solche Büschel macht das aus, was wir ein Ding nennen. Die Eigenschaften innerhalb eines solchen Dinges sind immer dieselben, nur daß sie bald als lebende Kräfte, bald als schlafende Fähigkeiten auftreten. Die relative Mannigfaltigkeit beruht also darauf, daß alle Dinge in der Schöpfung in der Zahl ihrer Eigenschaften beschränkt sind.

Dalbergs bisherige Ausführungen bilden gewissermaßen die Voraussetzung seiner eigentlichen Gedankengänge über die Schöpfung. Die Feststellung der Mannigfaltigkeit ist keineswegs das Ziel seiner Ausführungen, sondern nur ein Durchgangsstadium: In der Mannigfaltigkeit besteht keineswegs etwa der gesuchte Zusammenhang der Dinge der Schöpfung, sondern in der Mannigfaltigkeit muß der Zusammenhang gesucht werden. Dalberg bildet zu diesem Zwecke zwei Begriffe, den der eigenen Existenz und den der Coexistenz.

Als eigene Existenz („Betr." S. 22 ff.) der Dinge bezeichnet Dalberg die Summe ihrer wirklich vorhandenen Eigenschaften, wie sie sein würden, wenn außer dem zu betrachtenden Dinge kein anderes vorhanden wäre. Als Gesetz der eigenen Existenz findet er, daß alle Dinge so bleiben, wie sie einmal sind, die lebenden Kräfte bleiben lebend, die schlafenden Fähigkeiten bleiben schlafend. Dieses Gesetz findet er in allen Teilen der Schöpfung immerdar. Alle Dinge haben die Tendenz, sich

selbst ähnlich zu bleiben. Dieses Gesetz bringt Ordnung und Zusammenhang in die individuelle Mannigfaltigkeit. Es regelt die Zustände der einzelnen Dinge in der Zeit.

Es wirkt sich aber auch nach Dalberg der Umstand aus, daß so viele Dinge in der Schöpfung nebeneinander vorhanden sind (coexistieren) („Betr." S. 27 ff.). Wären nicht diese Wirkungen der Coexistenz der Dinge, so würde die Schöpfung nach dem Gesetz der eigenen Existenz ewig unveränderlich sein. Aber es besteht Beziehung zwischen den einzelnen Gliedern der Schöpfung. Mit der Anwesenheit eines Dinges verbinden sich bestimmte Veränderungen in anderen Dingen, die coexistieren. Dabei strömt aber nicht irgend eine Eigenschaft von einem Dinge zu einem anderen über, denn dann wäre jedes Ding ja nur eine Form, eine Schale zur Aufnahme bestimmter Eigenschaften. Dieser Zusammenhang ist vielmehr derart, daß das Zusammensein mit anderen Dingen Ursache („Betr." S. 44 f.) dafür ist, daß in einem Dinge bestimmte schlafende Fähigkeiten zu lebenden Kräften werden und umgekehrt. Dalberg entscheidet also die Frage, ob eine Wechselwirkung zwischen den Dingeu der Schöpfung besteht oder eine prästabilierte Harmonie, oder ob der Occasionalismus im Recht ist, zugunsten der Wechselwirkung, weist aber darauf hin, daß die Art der Wechselwirkung vor allem durch die schlafenden Fähigkeiten der zu beeinflussenden Dinge bestimmt ist. Wir können hier wiederum unschwer eine Parallele zwischen Aristoteles und Dalberg ziehen; denn von den vier Ursachen des Aristoteles sind die causa materialis, formalis und efficiens in den Dalbergschen Gedankengängen leicht auffindbar. Wie aber diese Wechselwirkung im einzelnen vor sich geht, diese Frage interessiert Dalberg, wie alle schwierigeren metaphysischen Probleme, durchaus nicht (vergl. Kap. I). Das allgemeinste Gesetz dieser Coexistenz erblickt nun Dalberg darin, daß eine Angleichung der coexistierenden Dinge aneinander stattfindet. Die coexistierenden Dinge haben die Tendenz, einander ähnlich zu werden. Freilich erfährt diese Verähnlichung eine Einschränkung durch die relative Mannigfaltigkeit. Ein Ding kann sich einem anderen nur insoweit angleichen, als es ihm die Beschränkung seiner Eigenschaften erlaubt, weil eben nur

die schlafenden Fähigkeiten eines Dinges zu lebenden Kräften werden können. Das Gesetz der Coexistenz bringt Ordnung in die relative Mannigfaltigkeit. Es regelt die Zustände der Dinge, die jedesmal gleichzeitig im Raum sind.

Nicht alle Dinge haben aber nach Dalberg bei der Coexistenz in gleichem Maße die Tendenz, einander ähnlich zu werden. Diese Verähnlichungstendenz ist vielmehr in ihrer Größe abhängig von der Art der coexistierenden Dinge. Bei den körperlichen Dingen bezeichnet Dalberg die Größe dieser Verähnlichungstendenz als Affinität („Betr." S. 29 ff., 39 f., 41 f.). Die Affinität zwischen zwei Körpern (also die Größe ihrer Verähnlichungstendenz) richtet sich nun bei Dalberg nach ihrer Ähnlichkeit. Je ähnlicher zwei Körper sind, umso eher werden sie sich auch weiterhin verähnlichen. Durch eine große Zahl von Beispielen sucht Dalberg diese Behauptungen zu rechtfertigen. Wasser ist eher mischbar mit Wasser als mit Erde oder Feuer. Der Geselligkeitstrieb mancher Tierarten (z. B. Ameisen, Bienen, Elephanten, Biber, wilde Pferde), die Paarung von Männchen und Weibchen derselben Tiergattung, der Umstand, daß beim Pfropfen der Bäume Stamm und Edelreis derselben Obstsorte angehören müssen, das alles sind Folgen der Affinität. Bei allen diesen Fällen ist eine bereits vorhandene Ähnlichkeit zwischen zwei Dingen Grund zu einer weiteren Verähnlichung zwischen ihnen. Die Affinität erweist sich ferner als wirksam bei der Verdauung und bei dem Säfteaustausch überhaupt. Die Magensäfte sind seifenartig und lösen daher besonders Fette und Salze auf, da sie diesen ähnlich sind. Die so entstandenen Säfte werden dann durch das Blut dem Körper zugeführt, und auch hierbei spielt wieder die Affinität eine Rolle, indem gewisse Gewebe die schleimigen, andere die fettigen Teile aufsaugen. Ähnlich gestaltet sich die Aufnahme der Baustoffe durch die Pflanzen. Affinität macht sich hier darin geltend, daß z. B. die Fichte vorzüglich harzige, die Eiche aber besonders wässrige Teilchen aus der Erde herauszieht. Die Affinität wirkt besonders in flüssigen Substanzen, weil sich darin die einzelnen Teilchen freier bewegen können. Deshalb sind auch die Lebensvorgänge meist an flüssige Substanzen gebunden, und wenn diese bei zunehmendem Alter

verhärten, so entstehen Hindernisse für die Abwicklung der Lebensvorgänge, bis schließlich der Tod eintritt.

Ähnliches findet Dalberg im Seelenleben des Menschen („Betr." S. 55 ff.). Wenn zwischen zwei Menschen Seelenähnlichkeit besteht und festgestellt wird, dann stellt sich Liebe (Sympathie) zwischen den beiden Menschen ein, und diese Liebe ist ihrerseits wieder Triebfeder für die beiden Seelen, diese Ähnlichkeit noch zu steigern. Die Liebe spielt also nach Dalberg im Seelenleben dieselbe Rolle wie die Affinität in der Natur. Liebe und Affinität erwachsen beide aus der Ähnlichkeit der Dinge und bewirken beide, daß die Tendenz in den Dingen entsteht, einander noch ähnlicher zu werden. Der Unterschied zwischen Liebe und Affinität besteht lediglich darin, daß die eine bewußt ist, die andere nicht, weil eben die eine im Seelenleben, die andere aber in der Natur wirksam ist. Übrigens beschränkt Dalberg die Liebe der Seele nicht etwa auf die übrigen Menschenseelen als Objekt, sondern läßt die Liebe der Seele sich auf alle Dinge außer ihr erstrecken. Die Art und Weise der Entstehung der Liebe aus der Ähnlichkeit bringt es nach Dalberg auch mit sich, daß man sich zum einen Menschen mehr hingezogen fühlt als zum anderen. So verbinden sich tugendhafte Menschen mit tugendhaften, lasterhafte mit lasterhaften; Bluts- und Namensverwandtschaft, Gleichheit des Alters und der Lebensumstände erwähnt Dalberg als weitere Fälle, bei denen die Ähnlichkeit eine stärkere Zuneigung zwischen zwei Menschen bedingt.

Die Mannigfaltigkeit, die sich dem Auge des Beschauers beim ersten Blick in der Schöpfung darbietet, hat Dalberg jetzt gemeistert. Ein Paar von zwei Gesetzen bringt Ordnung und Zusammenhang in die Mannigfaltigkeit. Und diese zwei Gesetze, der eigenen Existenz und der Coexistenz, besagen beide, daß Ähnlichkeit in der Schöpfung wirksam ist und ihren Zweck und Zusammenhang darstellt. Damit ist für Dalberg die Frage nach dem Zweck und Zusammenhang der Dinge in der Schöpfung beantwortet.

Doch wie kommt Dalberg zu diesen recht eigenartigen Ausführungen über den Zusammenhang der Dinge? War er in seinen Ausführungen über die Mannigfaltigkeit im Gefolge

von Leibniz, so läßt sich unschwer die gleiche Beziehung bei seinen Gedanken über den Zusammenhang der Welt feststellen. Der Gedankengang Dalbergs, der in der Mannigfaltigkeit der Dinge eine Einheit findet, der die Welt als ein „Universum“ auffaßt, ist für seine Zeit kein neuer. Vielmehr tritt Dalberg damit in enge Beziehung zu Ideen, die seit dem Ende des Mittelalters die Philosophie auf dem europäischen Festlande nachhaltig beeinflußt haben. Von Nikolaus von Kusa zuerst ausgeführt, hatten diese Gedanken gleich zu Beginn der Neuzeit in der Philosophie mächtig gewirkt und in der phantastisch-drängenden Philosophie der Renaissance ihren Ausdruck gefunden. In den Schriften Giordano Brunos tritt vielleicht am deutlichsten dieses Streben hervor, die Unsumme aller wirklichen Dinge als eine Einheit, ein „Universum“ darzustellen. Daher sein Hinneigen zum Pantheismus, daher seine begeisterte Hingabe an die Lehre des Kopernikus, welcher die scholastische Unterscheidung der irdischen und siderischen Welt so entschieden bekämpfte. Freilich vermochte Giordano Bruno es nicht, eine deutliche Lösung in der Frage zu finden, ob es nun eine Ursubstanz ist, die das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen ausmacht, oder ob die einzelnen Individuen als „Kontraktionen“ der Ursubstanz anzusehen sind, in denen die Gottheit sich auf eine immer besondere Weise offenbart. Diese beiden Gedanken nun treten im Laufe der Entwicklung auseinander. Die Idee der einen Grundsubstanz, die erst die Erscheinung der Welt mit ihrem Auseinanderfallen in Individuen erzeugt, wurde die Grundlage des spinozistischen Systems, das zugleich den Pantheismus in voller Konsequenz durchführte. Auf der anderen Seite brachte die Monadenlehre des Leibniz den Gedanken zur Geltung, daß die Vielheit der Dinge in der Welt in der Abgeschlossenheit der jedem von ihnen zugrundeliegenden Substanz ihren Grund habe, daß aber diese Mannigfaltigkeit insofern zu der höheren Einheit des „Universums“ verknüpft sei, als jene individuellen Dinge, die Monaden, in der Entwicklung ihrer Eigenschaften streng einander entsprechen. Indem Leibniz ferner darauf verzichtet, die Existenz eines überweltlichen Gottes seinem Einheitsgedanken zu opfern, aber doch Beziehungen zwischen seiner Seinsweise und seinem

Wirken und der Entwicklung der endlichen Monaden zu finden weiß, vollendet sich sein Bestreben, wie Giordano Bruno und Spinoza den Einheitsgedanken der Weltdinge durchzuführen, aber diesem Universalismus gegenüber die Tatsache der Individualität nicht zu opfern. Man sieht ohne weiteres, wie Dalbergs System sich dieser philosophischen Entwicklung anpaßt, und ferner, daß es gerade Leibniz' Versuch einer Versöhnung von Universalismus und Individualismus ist, der in seinem Werke deutlich zur Geltung kommt und in seinen beiden Gesetzen, der eigenen Existenz und der Coexistenz, seinen Ausdruck findet.

Wir sahen nun bereits oben, wie Dalberg seine Begriffe der individuellen und relativen Mannigfaltigkeit aus dem Monadensystem von Leibniz abzuleiten vermochte, indem er von dieser Lehre ihre prästabilierte Harmonie und ihren Spiritualismus abstrahierte. Die gleiche Möglichkeit der Beziehung ergibt sich nunmehr für Dalbergs Ansichten über die Bedeutung der Ähnlichkeit in der Welt. Nach Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie hat Gott die Grundkräfte der Monaden so geordnet, daß sie in ihrer Entwicklung stets in den Zusammenhang der Welt sich einordnen, indem sie alle in ähnlicher Weise die Welt wiederspiegeln. Wenn nun Dalberg an die Stelle der prästabilierten Harmonie die Wechselwirkung der Dinge setzt, so wird für ihn jene verähnlichende Kraft, die Leibniz in der prästabilierten Harmonie mitdenkt, bei der Wechselwirkung zur Geltung kommen müssen, wenn er den Zusammenhang der Welt im Sinne von Leibniz aufrechterhalten will. Indem Dalberg ferner den Spiritualismus des Leibniz aufgibt, wird in dem Begriff der Ähnlichkeit, der ja die Begriffe der Verschiedenheit und Gleichheit zu höherer Einheit verbunden in sich begreift, dem Begriffe der relativen Verschiedenheit der Dinge bei Dalberg ein größerer Raum zugemessen als bei Leibniz. Ohne Verschiebung findet sich dann noch im System Dalbergs der Gedanke von Leibniz, daß Gott als Urquelle und Mittelpunkt des Universums zwar der Unvollkommenheit der endlichen Dinge entbehre, aber doch in deren Zusammenhang sich harmonisch einfüge, eine Feststellung, die von beiden Denkern als nicht zu unterschätzender

Beweisgrund für die Existenz des Weltschöpfers angesehen wird (vergl. Kap. V).

Durch seine Gegenüberstellung der Verähnlichungstendenz der Dinge und ihres Dranges nach Erhaltung ihres jeweiligen Zustandes tritt Dalberg ferner in ein enges Verhältnis zu dem italienischen Mathematiker und Philosophen Roger Josef Boscovich (1711—87; Hauptwerk: Philosophiae naturalis Theoria, redacta ad unicam legem virium de natura existentium, Wien 1759, Venetis 1763), der auf einen ähnlichen Antagonismus die Vorgänge in der Natur zurückzuführen suchte (vergl. M. Oster: R. J. Boscovich als Naturphilosoph). Nach Boscovich besteht die ganze materielle Welt aus unausgedehnten Kraftatomen, die mit anziehenden und abstoßenden Kräften ausgestattet sind. Hier ist also der Grundgedanke der gleiche wie in Dalbergs „Betrachtungen". Eine Tendenz der Dinge zur Einheit wird begrenzt durch eine Kraft, welche die Dinge in ihrem Für-sich-sein zu erhalten sucht. Freilich denkt Boscovich durchaus nicht daran, diesen Antagonismus wie Dalberg nun auch auf die Seelen, ja auf Gott anzuwenden, er bleibt vielmehr reiner Naturphilosoph. Die genannten punktförmigen Kraftatome befinden sich im Raum. Wenn ihre Entfernung eine große ist, so ziehen sie sich an nach dem Newtonschen Gravitationsgesetz. Diese Gesetzmäßigkeit geht dann allmählich über in eine Abstoßungskraft, die uns in der Ausdehnungstendenz der Gase entgegentritt; wird der Abstand der Kraftatome noch geringer, so entsteht allmählich wieder eine anziehende Kraft zwischen ihnen, die Kohäsion. Aber auch diese ist nicht unbegrenzt, sondern wenn sich der Abstand der Atome noch weiter verkleinert, entsteht aufs neue eine Repulsionskraft, die mit abnehmender Entfernung der Kraftpunkte ins Unendliche wächst, also ihre Vereinigung verhindert, und welche Kraft die zu Unrecht angenommene Bewegungsübertragung beim Stoß als Kraftwirkung erklärlich macht. Dabei sind nach Boscovich alle diese Kräfte aber nicht etwa von der Art der Kraftatome abhängig, sondern bestimmen sich lediglich aus deren Entfernung von einander *). — Mag auch Dalberg mit

*) Ähnlich läßt Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755, aber vorerst durch widrige Umstände nicht veröffentlicht) durch anziehende und abstoßende Kräfte aus dem Chaos den Kosmos entstehen.

seinen Gedanken über den Zusammenhang der Welt in enge Beziehung zu Boscovich und Leibniz treten, so ergibt sich in der gleichen Hinsicht doch ein noch weit engeres Verhältnis zu dem holländischen Philosophen Franziskus Hemsterhuis Anzunehmen, daß Dalberg die Anregung*) und mannigfachstes wissenschaftliches Material den Werken des Franziskus Hemsterhuis (der Jüngere, 1721—90) verdankt, haben wir allen Grund. Sagt doch Dalberg in seinen „Betrachtungen" (S. 6), daß F. Hemsterhuis noch längst nicht genügend bekannt sei, daß er selbst ihn aber sehr hoch einschätze, und sind doch vor allem die Dalbergschen „Betrachtungen" den Werken jenes holländischen Philosophen, besonders aber seiner „Lettre sur les désirs" (1770), in so hohem Grade verwandt, daß Johann Heinrich Merck in seiner Kritik über die „Betrachtungen" (auf Veranlassung Wielands im „Deutschen Merkur" des Jahres 1777) den Verfasser „Hemsterhuis den Jüngsten" nennen möchte (vergl. K. von Beaul. Marc: K. von Dalberg . . . II, S. 310). Doch sehen wir, worin diese Abhängigkeit Dalbergs von Hemsterhuis im einzelnen besteht.

Hemsterhuis' Gedankengänge über den Zusammenhang in der Welt (vergl. F. Bulle: F. Hemsterhuis . . . S. 29 ff.) fußen auf zwei Gedanken. Der eine Gedanke stammt von Shaftesbury und besagt, daß eine weitgehende Analogie besteht zwischen dem Geschehen in der sichtbaren Welt und den Veränderungen im Seelenleben des Menschen: Wie die verschiedenen Dinge in der Natur zu einem sinnvollen Ganzen verknüpft sind, so sind die verschiedenen Strebungen der Menschenseele, ihre egoistischen und sozialen Triebe, zu einer einheitlichen Persönlichkeit zusammengefaßt (wenigstens im Idealfalle), und diese Harmonie macht die Schönheit der Welt aus. Der zweite Gedanke, auf dem Hemsterhuis' Ausführungen über den Zusammenhang in der Welt fußen, stammt von Newton und besagt, daß in der sichtbaren Natur eine allgemeine Vereinigungstendenz der verschiedenen Dinge besteht, indem alle Körper sich gegen-

*) Dem würde allerdings eine Stelle in den „Betrachtungen" (S. 135) widersprechen, wo Dalberg sagt, daß er durch Betrachtung der Tatsache der chemischen Affinität die erste Anregung zu seinem Werke erhalten habe.

seitig anziehen, daß diese Vereinigungstendenz aber eine Grenze hat, insofern als alle Körper infolge der Trägheit in dem bestehenden Zustande zu verharren suchen. Dieser Trägheit kommt die Bedeutung zu, daß durch sie die Körper immer die Tendenz haben an dem gerade eingenommenen Ort bezw. in der gerade vollzogenen Bewegung nach Richtung und Geschwindigkeit zu verbleiben. Diese Trägheit der Körper ist also jeder Krafteinwirkung hinderlich, mithin also auch der Anziehungskraft. Außerdem aber erblickt Newton noch darin eine Gegenkraft zur Vereinigungstendenz in der Natur, daß Gott bei der Erschaffung der Welt die einzelnen Körper im Raume voneinander trennte und so erst die Entstehung der Anziehungskraft ermöglichte. Durch Verbindung dieser beiden Gedanken (Shaftesburys und Newtons) gelangt dann Hemsterhuis zu dem Satze, daß im ganzen Universum, also auch zwischen den geistigen Dingen, eine Vereinigungstendenz herrsche und daß dieselbe eine Grenze erfahre durch eine zweite Kraft. Wir sehen ohne weiteres, daß die hier angeführten Grundgedanken von Hemsterhuis über den Zusammenhang in der Welt auch den Grundgedanken der „Betrachtungen" darstellen, doch werden wir im folgenden sehen, daß Dalberg in seinen Einzelausführungen, freilich in Anlehnung an Hemsterhuis, über seinen Lehrer häufig hinausgegangen ist. Übrigens haben die Engländer Francis Hutcheson und Adam Ferguson (vergl. F. Bulle: F. Hemsterhuis . . . S. 30) ähnliche Gedanken wie Hemsterhuis zum Ausdruck gebracht. So vergleicht Hutcheson (1694—1747) in seiner „Sittenlehre der Vernunft" das Wohlwollen der Menschen zueinander mit der allgemeinen Massenanziehung, ihre Selbstliebe aber mit der Kohäsion der Teilchen eines Körpers. Ferguson (1724—1816) aber sagt in seinen „Grundsätzen der Moralphilosophie" (S. 81): „Die allgemeine Wirksamkeit des Gesetzes der Schwere geht darauf, die Körper einander näher zu bringen, so wie die allgemeine Wirksamkeit des Gesetzes der Geselligkeit darauf geht, die Menschen zur Ausübung allgemein nützlicher und zur Enthaltung von allgemein schädlichen Handlungen zu bringen." Ob Dalberg neben Hemsterhuis auch diese Denker als Vorbilder gebraucht hat, möchte ich nicht entscheiden.

Dalberg lehnt sich entschieden enger an Shaftesbury an als Hemsterhuis. Bei Dalberg ist die Shaftesburysche Harmonie und Schönheit der Welt, bestehend in ihrer Ordnung (Einheit in der Mannigfaltigkeit) deutlich ausgeprägt (s. o.), während sie bei Hemsterhuis fast ganz verschwindet. Ebenso findet sich bei Dalberg im Unterschied von Hemsterhuis der Gedanke Shaftesburys, daß nur der sittlich gute Mensch sich eingliedert in die Harmonie der Welt: Die Hoffart, die Quelle der Sünde, ist infolge der ihr zugrundeliegenden Unähnlichkeit nach Dalberg auch der Einheit der Welt entgegengesetzt (s. u.).

Hemsterhuis faßt nun die Vereinigungstendenz der Seelen als ein unzerstörbares Verlangen nach substantieller Vereinigung, das im Innern der Seele unmittelbar gefühlt wird, (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 63 ff.) und sieht dann im Gravitationsgesetz eine analoge Erscheinung in der Körperwelt (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 61, 66, 78 f.). Freilich muß er gestehen, daß einer solchen substantiellen Vereinigung der Seelen die größten Hindernisse entgegenstehen, und deshalb wird sich nach seiner Meinung die Seele in ihrem Drang nach Vereinigung damit begnügen müssen, eine rein körperliche Vereinigung zu erstreben, oder aber den geliebten Gegenstand sich selbst ähnlich zu machen (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 67 ff.). Diesen letzten Gedanken von Hemsterhuis nimmt Dalberg nun auf, er sieht in dem Streben der Seele nach der Ähnlichkeit eine Grundkraft. Indem er dann gerade so wie Hemsterhuis jene große Parallele zieht zwischen Seelen- und Körperwelt, ja diese Harmonie sogar bis in die Einzelheiten hinein durchdenkt, ist der Grundgedanke seiner „Betrachtungen“ gegeben (s. o.). Bei Hemsterhuis entsprang nun die Vereinigungstendenz der Seelen aus ihrer gegenseitigen Liebe (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 64). Dalberg folgt ihm hierin, zeigt aber größere Gründlichkeit in der Durchführung der Analogie zwischen Seelen- und Körperwelt, indem er für die Naturdinge ein Analogon zur Liebe sucht und auch in der Gestalt der Affinität findet (s. o.). Diesen Affinitätsbegriff entlehnt Dalberg der Chemie seiner Zeit („Betr.“ S. 135), wenn er ihn auch an Hand von zahlreichen Beispielen für das Gebiet der ganzen Natur zu rechtfertigen sucht. Es war näm-

lich eine der damaligen Chemie eigene Anschauung, daß die Ähnlichkeit zweier Stoffe eine Tendenz zu chemischer Bindung bedinge. Daher auch das Wort Affinität seine Bedeutung Verwandtschaft in Verbindungstendenz veränderte. Freilich war diese Auffassung doch bereits stark beschränkt und erschüttert worden. So hatte vor allem Hermann Boerhave (1686—1736), Professor der Medizin, Botanik und Chemie in Leyden, mit Erfolg darauf hingewiesen, daß häufig gerade unähnliche Stoffe die Tendenz zu chemischer Bindung zeigen (vergl. E. von Meyer: Geschichte der Chemie, S. 127 ff.).

Wenn Hemsterhuis seinem Gesetze Allgemeinheit zuschreibt, derart, daß die Seele mit allen anderen Dingen, vornehmlich aber mit den ihr ähnlichen sich zu vereinigen sucht (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 63 ff.), so stimmt Dalberg hierin mit ihm überein, da auch er sein Gesetz, daß die Seele Ähnlichkeit zu schaffen sucht zwischen sich und anderen Dingen, auf alle denkbaren Fälle angewandt wissen will, vor allem aber auf diejenigen, wo ähnliche Dinge zusammenkommen (s. o.). Hemsterhuis und Dalberg dehnen dabei beide das Verlangen der Seele nach Vereinigung bezw. Verähnlichung auch auf die Gottheit aus (vergl. Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 64 f. und „Betr." S. 105 ff.), und sie vertreten beide die Ansicht, daß nur auf diese Weise die Seele voll und ganz befriedigt werden könne, daß aber auf Erden dieses Ziel für die Seele wegen ihrer Verbindung mit dem Leib unerreichbar sei (vergl. Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 63, 67 ff. und „Betr." S. 106; vergl. auch Kap. V).

Grundtrieb der Seele ist nach Hemsterhuis ihr Verlangen, in möglichst kurzer Zeit möglichst viele Ideen zu haben, und so faßt er die Vereinigungstendenz der Seele als spezielle Gestaltung dieses Grundtriebes (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 61 f.). Ein Korrelat zu diesem Grundtrieb finden wir nun bei Dalberg nicht, und so faßt er die Verähnlichungstendenz der Seele direkt als spezielle Gestaltung des Glückseligkeitstriebes (s. unten und Kap. IV).

Für Hemsterhuis wie auch für Dalberg ist die Verbindung der Seele mit dem Körper für die Seele eine Beschränkung, wenn es gilt, mit den anderen Geistern in Verbindung zu

treten. Es gewinnt die Verbindung der Seele mit dem Körper den Charakter einer Einkerkerung, der Tod ist nichts Schreckliches mehr, nicht das Ende des Daseins, sondern vielmehr eine Erlösung aus den Ketten des irdischen Lebens und der Anfang eines vollkommenen Lebens, wo die Seele frei im Reich der reinen Geister steht (vergl. Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 63, 67 ff. und „Betr." S. 43 und 53 f.).

Hemsterhuis sowohl wie Dalberg setzen der Tendenz der Dinge nach Vereinigung bezw. Verähnlichung eine Grenze durch die Annahme einer zweiten Kraft, freilich in stark verschiedener Weise. Hemsterhuis sagt dabei also: Die Anziehungskraft der Körper erfährt eine Einschränkung; denn sonst würden sie ja über kurz oder lang alle sich in einem Zentrum treffen, alle Bewegung wäre beendet. Ebenso verhält es sich auch im Reich der Geister. Also muß eine Kraft vorhanden sein, welche der Vereinigungstendenz der Dinge entgegenwirkt, welche immer wieder die einzelnen Körper und Seelen auseinanderbringt. Diese Kraft sieht Hemsterhuis in einem Eingriffe Gottes. Die Welt vergleicht er mit einer Feder: Gott spannt dieselbe, und dann ziehen sich deren Teile zusammen (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 79). Man ersieht ohne weiteres, daß hiernach der zur Individuation führenden, dem Vereinigungsgesetz entgegengesetzten Kraft nur ein negativer Wert zukommt: Die Vereinigungstendenz ist die ureigne und einzige Kraft aller Wesen, sodaß es eines göttlichen Eingriffes bedarf, um ihre Wirkungen abzuschwächen. Dieses Ergebnis seiner „Lettre sur les désirs" befriedigte aber anscheinend Hemsterhuis nicht, und er sucht so nach einer zweiten Kraft, die er der Vereinigungstendenz der Dinge entgegensetzt (Hemsterhuis: Oeuvres philos. I, S. 68 f., 80). Wegweiser ist ihm Newton. Er knüpft aber nicht wie oben an dessen Antagonismus zwischen der Gravitationskraft und der die Dinge trennenden Kraft Gottes im Schöpfungsakt an, sondern zwischen der Gravitationskraft und der Trägheit (s. o.). So deutet Hemsterhuis denn im Verlaufe seiner „Lettre sur les désirs" an, daß die Trägheit der Körper und eine innere Freiheit der Seele die Anziehungskraft beherrschen. Es resultiert auf diese Weise das Geschehen in der Welt aus zwei Kräften,

wobei keine vor der anderen etwas im voraus hat an Wert. Zur vollkommenen Einheit drängen zwar die Dinge, daneben macht sich aber auch der Drang zur Wahrung der Individualität in der Trägheit wie in der inneren Freiheit geltend. Hier knüpft nun Dalberg an, und diese Dinge, die Hemsterhuis im Verlaufe seines „Lettre sur les désirs“ in einigen Sätzen andeutet, macht er zur Grundlage seines gesamten Werkes: seines 1. Grundgesetzes (s. o.).

Während Hemsterhuis sich nun damit begnügt, in der Selbstbeobachtung sich über die innersten Strebungen der eigenen Seele Klarheit zu verschaffen und dann auf die Ähnlichkeit der so gefundenen Erkenntnisse mit den naturwissenschaftlichen Anschauungen über die Anziehungskraft und deren Grenzen hinzuweisen, sucht Dalberg auf dem Wege strengen Beweises, durch Verwertung der Erkenntnisse der verschiedenen Wissenschaften den Zusammenhang der Dinge im Universum zu entwickeln, und zwar in ständigem aber freiem Anschluß an sein Vorbild Hemsterhuis.

Der bisherige Gedankengang Dalbergs zeigte durch direkten Beweisgang, daß die Ähnlichkeit Zweck und Zusammenhang der Schöpfung darstellt. Aber noch auf einem zweiten Wege erhält Dalberg dasselbe Resultat, nämlich durch indirekten Beweis, wenn er ihn auch nicht so systematisch behandelt wie den direkten Beweis, welcher das logische Gerüst seiner ganzen Darstellung über die Schöpfung bildet. Wenn in der Ähnlichlichkeit Zweck und Zusammenhang der Dinge in der Schöpfung besteht, dann muß das Gegenteil von Ähnlichkeit die Quelle der irdischen Unvollkommenheit, des Übels sein, so lautet der Grundgedanke dieses indirekten Beweisganges. Mangel an Ähnlichkeit zeigt sich aber nach Dalberg in der Schöpfung bei der Mannigfaltigkeit und bei der menschlichen Hoffart.

Die Mannigfaltigkeit (s. o.) besteht nach Dalberg darin, daß unendlich viele Dinge verschiedener Art als Anwärter auf die Eigenschaften der Schöpfung vorhanden sind (relative Mannigfaltigkeit), und daß obendrein in jedem Dinge zu verschiedenen Zeiten verschiedene Eigenschaften wirklich vorhanden sind (individuelle Mannigfaltigkeit). Daraus folgert Dalberg nun (Betr.“ S. 14,

20), daß auch solche Eigenschaften an die Dinge zur Verteilung gelangen müssen, die mit Unvollkommenheit behaftet sind, da nicht genügend viele gute Eigenschaften den großen Bedarf decken können. Zur Voraussetzung hat Dalberg dabei den Gedanken, daß die Gesamtzahl aller in der Schöpfung vorhandenen Eigenschaften beschränkt ist, er spricht von einem „gewissen Quantum von Eigenschaften" („Betr." S. 10), die der Schöpfung gegeben sind. An Beispielen sucht Dalberg deutlich zu zeigen, wie die Mannigfaltigkeit zu einer Quelle des Übels auf Erden wird: Der Frühling wird zwar jedes Jahr wieder eintreten, aber erst nachdem der Winter seine Herrschaft abgegeben hat (Folge der individuellen Mannigfaltigkeit; „Betr." S. 14); der Italiener lebt unter lachendem, blauem Himmel, dem Eskimo aber ist Eis und Schnee beschert (Folge der relativen Mannigfaltigkeit; „Betr." S. 20).

Diesen aus den früheren Darlegungen Dalberg nahegelegten Gedanken über die Mannigfaltigkeit treten ähnliche Gedanken über die menschliche Hoffart an die Seite („Betr." S. 47 ff). In der Seele des Menschen findet Dalberg sonderbare Gegensätze, Triebe zur höchsten Tugend und Hang zur niedrigsten Leidenschaft. Dieser Hang zur Leidenschaft ist aber nicht zu verwechseln mit der Selbstliebe, dem Glückseligkeitstriebe. Dieser Glückseligkeitstrieb ist etwas Gutes. Der Hang zur Leidenschaft rührt vielmehr daher, daß der Mensch sich über seinen wahren Wert irrt, und diese Art des Irrtums ist die Hoffart. Unähnlichkeit liegt insofern der Hoffart zugrunde, als beim hoffärtigen Menschen Unähnlichkeit besteht zwischen der Wirklichkeit und den Gedanken und Vorstellungen der Seele. Unabsehbar sind die üblen Folgen der Hoffart, sie ist die Quelle so manchen Übels, ja aller Sünde. Der Mensch urteilt voreilig, weil er die Unvollkommenheit seiner Erkenntnisse nicht gewahrt, daraus entspringt so mancher Irrtum. „Der Mensch dünkt sich König der Natur, dünkt sich alles erlaubt, daher so viele Laster. Ein so erhabenes Geschöpf beleidigen, beschränken, übertreffen wollen, scheint ihm strafbares Unrecht, daher Neid, Rache, Habsucht, Wut und Mord" („Betr." S. 49). Es erhebt sich für Dalberg noch die Frage, wie diese Unähnlichkeit der Hoffart immer wieder hineinkommt

in die Schöpfung, in der doch Ähnlichkeit oberster Zweck ist. Sie ist doch keineswegs nötig wie die individuelle Mannigfaltigkeit, ohne die alle Wesen der Schöpfung in ständiger Ruhe nebeneinander existieren würden, und wie die relative Mannigfaltigkeit, ohne die alle Wesen der Schöpfung im Laufe der Zeit nach dem Gesetz der Coexistenz einander gleich werden würden (Betr. S. 103 f). Hier versagt nach Dalberg jede natürliche Erklärung und nur die Offenbarung gibt Aufschluß („Betr." S. 112 ff): Durch die eine Sünde der Hoffart, welche die Stammeltern des Menschengeschlechtes im Paradiese begingen, als sie Gott gleich sein wollten, ward ihnen und allen ihren Nachkommen der ständige Trieb zur Hoffart als Strafe. Ebenso weiß nach Dalberg auch nur die Offenbarung das Gegenmittel gegen die Hoffart anzugeben, nämlich die Demut. Alle die Moralphilosophen, die aus der Kraft der Vernunft diese Grundfragen der Ethik entscheiden wollten, sind nach Dalberg selbst der Hoffart zum Opfer gefallen. Dalberg glaubt also eine Moralphilosophie ablehnen zu müssen. Wie in metaphysischen Fragen nach der Existenz des Weltschöpfers so mißtraut er der Vernunft auch in ethischen Fragen. Er überläßt diese Dinge lieber der Theologie (vergl. Kap. V). — Voll verständlich werden uns diese Ausführungen Dalbergs über die Hoffart und die Selbstliebe erst aus seiner in den „Betr." später zu findenden Psychologie der Willensvorgänge (s. Kap. IV). Alle menschlichen Handlungen resultieren nämlich nach Dalberg aus dem Glückseligkeitstriebe, welcher durch das Erkennen reguliert wird. Da nun die Selbstliebe von Dalberg als etwas Gottgewolltes hingestellt wird, so muß es schon die Erkenntnis sein, welche den sittlichen Wert der Handlungen bedingt. So bekennt sich denn Dalberg zur ethischen Lehre des Individualeudaimonismus in der Form, daß er jene Handlungen als sittlich gut bezeichnet, bei denen das Erkennen den Glückseligkeitstrieb auf die richtigen Objekte ohne Beeinflussung durch die Hoffart hinweist. Die eigentliche Hauptfrage des Eudaimonismus aber, welche Art der Glückseligkeit denn nun die erstrebenswerteste sei (ob sinnliche oder geistige Lust, ob Augenblickslust oder dauerndes Glück), bleibt bei Dalberg unentschieden.

Den Antagonismus zwischen dem guten Glückseligkeitstriebe des Menschen und dem verwerflichen Trieb zur Hoffart hat Dalberg wohl Rousseau zu verdanken (vergl. Kap. VI). Rousseau nämlich betont immer wieder den Gegensatz zwischen der guten Selbstliebe (amour de soi) und der verwerflichen Eigensucht (amour propre). Während die eine nur auf die Befriedigung der eigenen Bedürfnisse hinausläuft, entspringt die andere aus dem Verhältnis zu den anderen Menschen und äußert sich darin, daß man wünscht, Vorzüge von anderen zu erringen, Ehre von ihnen fordert und auf ihre Kosten seinen Vorteil sucht (vergl. H. Höffding: Rousseau und seine Philos. S. 109). — Andererseits aber sind die Ausführungen Dalbergs über Glückseligkeitstrieb und Hoffart wohl auch geboren aus den Zeitanschauungen. Daß allen menschlichen Handlungen der Trieb nach Glückseligkeit zugrundeliegt, daß dieser Grundtrieb ohne Einschränkung als gut bezeichnet werden kann, ist von Dalberg ganz im Sinne seiner Zeit ausgeführt. Wenn Dalberg ferner jene Handlungen als gut bezeichnet, die nicht unter der Einwirkung der Hoffart geschehen, so folgt er auch darin den Aufklärern, welche nach der richtigen Erkenntnis verlangten, da sie richtiges Handeln im Gefolge habe. Aber während die Aufklärung durchweg bei der Betrachtung der Entwicklung der Menschheit einem großen Optimismus huldigte in der Annahme, daß durch den gewaltigen Aufschwung der Wissenschaften bald das goldene Zeitalter hereinbrechen werde, betont Dalberg, daß die Menschheit infolge des Sündenfalls im Paradiese dem Hoffartstriebe verfallen ist und daher trotz aller wissenschaftlichen Fortschritte und trotz aller Bemühungen einzelner eine Besserung ausgeschlossen ist.

Ihre letzte Grundlage scheinen diese Betrachtungen Dalbergs über das Übel wohl in Leibniz' „Theodizee“ zu haben. In dieser Schrift weist nämlich Leibniz darauf hin, daß aus der Endlichkeit der Welt (metaphysisches Übel) mit Notwendigkeit so manche Unvollkommenheit folge, daß ferner durch die sittliche Schuld des Menschen, die letztlich in der Unvollkommenheit der Erkenntniskräfte ihren Grund haben soll (moralisches Übel), eine Unmenge von Unannehmlichkeiten in das menschliche Leben hineinfließe. Man sieht, wie hier die doppelte Gedankenreihe

Dalbergs über das Übel vorgezeichnet ist. In Einzelheiten ist Dalberg aber in dieser Hinsicht ein von Leibniz unabhängiger Denker.

Nachdem wir uns nunmehr über den allgemeinen Gedankengang Dalbergs in seiner Abhandlung über die Schöpfung klar geworden sind, wollen wir in den folgenden Kapiteln noch näher auf Einzelheiten eingehen. Und zwar ist noch klarzumachen, wie Dalberg seine beiden Gesetze, der eigenen Existenz und der Coexistenz, zu begründen sucht für die verschiedenen Dinge in der Schöpfung, für die leblose Natur, für die lebenden Wesen in der Natur und für die menschlichen Seelen. Zugleich werden wir uns dabei zu befassen haben mit den naturwissenschaftlichen und psychologischen Ansichten Dalbergs. Denn erinnern wir uns an seine Methode: Er wollte von den anerkannten Sätzen der Wissenschaften ausgehen und auf ihrer Grundlage seine Ausführungen machen. Als solche wissenschaftliche Grundlage kommen aber in den Darstellungen Dalbergs über die Schöpfung in erster Linie die Naturwissenschaften und die Psychologie in Betracht.

## III. Naturwissenschaftliche Ansichten Dalbergs.

Wir betrachten zunächst die Ausführungen Dalbergs über das Geschehen in der Welt der leblosen Materie. Diese Fragen interessieren Dalberg nur insoweit, als er dadurch seine beiden Gesetze, der eigenen Existenz und der Coexistenz, für das Gebiet der leblosen Materie beweisen kann, wobei er freilich zu Abweichungen vom Thema zur Darstellung ihm wichtig erscheinender Dinge gerne bereit ist. Als Beweis für das Gesetz der eigenen Existenz findet er drei andere Gesetze („Betr." S. 23): Die Materie sucht ihre Ausdehnung zu bewahren, und daher rührt ihre Härte und Elastizität (Galilei und Robert Hooke); sie sucht ihre Bewegung nach Richtung und Geschwindigkeit beizubehalten, und daraus entspringt ihre Trägheit (Galilei); außerdem erfolgen bei den gleichen Bedingungen der Coexistenz immer

dieselben Veränderungen an einem Körper (als Grundlage aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisarbeit schon seit langer Zeit ausgesprochen). Für das Gesetz der Coexistenz findet Dalberg innerhalb der leblosen Materie als Beweis drei Gesetze („Betr." S. 27 ff):

1. Ähnlichwerden der Figur. Die Körper haben die Tendenz, miteinander gemeinsame Masse, gemeinsame Figur auszumachen. Aus dieser Tendenz resultiert die Anziehungskraft, die Attraktion. Diese gleiche Kraft wirkt nicht nur als Gravitationskraft zwischen Stoffmassen, sondern auch zwischen den kleinsten Stoffteilchen bei der Adhäsion, dem Erstarren flüssiger Stoffe und der Kristallisation von Lösungen. Wenn keine anderen Umstände hindernd im Wege stehen, folgen die Körper dieser Attraktionskraft: Der flüssige Körper wird fest, wenn er nicht durch Wärme daran gehindert wird, daß sich seine einzelnen Teilchen näher zusammenschließen.

Dalberg fußt hier auf dem Newtonschen Gravitationsgesetz (vergl. Autorentafel), dessen Bedeutung für die damalige Zeit überhaupt nicht abzuschätzen ist (vergl. Kap. II). Dabei versuchte man damals in übertriebener Wertung dieses Newtonschen Gesetzes ebenso wie Dalberg, alle möglichen anderen naturwissenschaftlichen Erscheinungen durch die Gravitationskraft zu erklären. So betrachtete z. B. Buffon die chemischen Kräfte, die zur Vereinigung der Stoffe führen, als identisch mit der Gravitationskraft, und der Schwede Torbern Bergmann, der ebenfalls der Meinung Buffons sich anschloß, wies darauf hin, daß infolge der äußerst kleinen Abstände, in denen die Teilchen aufeinander wirken, jene Kraft sich anders äußern müsse als die allgemeine Schwerkraft (vergl. E. v. Meyer: Gesch. d. Chemie, S. 129).

2. Ähnlichwerden der Eigenschaften. Die Verähnlichung zweier Körper bei der Coexistenz erstreckt sich nach Dalberg nicht bloß auf die oben behandelte Figur und die unten zu behandelnde Bewegung der Körper, sondern es können sich bei der Coexistenz auch alle Eigenschaften dieser Körper verändern und einander ähnlich werden. Dalberg will mit diesem Gesetz die chemische Verbindung der Stoffe charakterisieren und folgt darin den für die Entwicklung der Chemie so bedeutsamen Aus-

führungen Robert Boyles (1627—91), der zuerst mit voller Klarheit aussprach, daß eine chemische Verbindung Folge einer Verähnlichung zweier Bestandteile sei, und auf Grund dieses klaren Gedankens einerseits einen scharfen Unterschied zwischen Gemengen und chemischen Verbindungen machte, andererseits aber endgültig aller Alchemie den Todesstoß versetzte, welch letztere immer wieder die chemische Verbindung als neugeschaffene Substanz betrachtete. Ganz freilich hat Dalberg den Gedanken Boyles nicht folgen können. Während Boyle betonte, daß durch die chemische Verbindung zweier Stoffe ganz neue Eigenschaften entstehen, läßt Dalberg für den neuen Stoff die Eigenschaften der Bestandteile von großer Bedeutung sein, und hierin ist ohne Zweifel eine Rückständigkeit auf seiner Seite zu erblicken. Eine chemische Verbindung kommt nämlich nach Dalberg so zustande, daß die Eigenschaften des einen Bestandteiles sich denen des anderen Bestandteiles angleichen. Er führt da als Beispiel folgende Erscheinung an („Betr." S. 31): Wasser ist mischbar mit Wasser, aber nicht brennbar; Phlogiston ist brennbar, aber nicht mischbar mit Wasser; bringt man nun Wasser und Phlogiston zusammen, so ensteht Weingeist, der mit Wasser mischbar ist und bis zum letzten Tropfen wegbrennt. Da nun jede Veränderung darin besteht, daß in irgend einem Dinge schlafende Fähigheiten zu lebenden Kräften und umgekehrt lebende Kräfte zu schlafenden Fähigkeiten werden, so muß das Phlogiston dem Wasser darin ähnlich geworden sein, daß es mit Wasser mischbar ist, das Wasser aber muß dem Phlogiston darin ähnlich geworden sein, daß es brennbar ist. Dieses Beispiel gestattet uns im übrigen, einen kurzen Blick auf die chemischen Ansichten unseres Autors zu werfen. Wir sehen hier, wie Dalberg die Verbrennung der Stoffe zu erklären sucht, und die Stellungnahme zu dieser grundlegenden Frage der Chemie bildete zur damaligen Zeit den Angelpunkt, um den sich die ganze Chemie drehte. Phlogiston ist bei Dalberg und seinen Zeitgenossen das Brennbare in den Stoffen. Man glaubte, daß alle Verbrennungen nur durch die Anwesenheit eines einzigen Stoffes, nämlich des Phlogistons, bedingt seien. Jede Verbrennung soll einfach in der Abgabe von Phlogiston seitens des verbrennenden Stoffes bestehen.

Zwar hatte Robert Boyle durch Versuche festgestellt, daß bei der Verbrennung eines Stoffes ein Teil der vorhandenen Luft verbraucht wird und infolgedessen die Verbrennungsprodukte schwerer sind als der Stoff vor der Verbrennung, aber dieses hinderte nicht, daß die von Johann Joachim Becher und Georg Ernst Stahl (vergl. Autorentafel) begründete Phlogiston-Theorie im 18. Jahrhundert zu weitester Verbreitung gelangte. Erst kurz nach der Abfassung der Dalbergschen „Betrachtungen“ wurde diese Theorie überwunden durch Anwendung der übrigens auch von Dalberg (s. unten) aufs angelegentlichste empfohlenen quantitativen Messung (Wage), als vor allem durch die Arbeiten Ant. Laurent Lavoisiers die Chemie endgültig aus dem Stadium der in ständigem Wandel begriffenen Hypothesen zu wissenschaftlicher Genauigkeit sich durchrang. Lavoisier war denn auch die Erkenntnis vorbehalten, daß die Verbrennung eines Stoffes in seiner Vereinigung mit Sauerstoff (Oxydation) besteht (vergl. E. von Meyer: Gesch. d. Chemie, S. 97 ff).

Aber nicht nur die chemische Verbindung hat Dalberg zum Gegenstand seiner Ausführungen gemacht, sondern auch die Zersetzung (er nennt sie Gärung). Dalberg schließt sich wiederum an Robert Boyle an: Wenn zufällig zwei Stoffe (etwa A und B) zusammengekommen und einander ähnlich geworden sind, und nun ein dritter Stoff (etwa C) hinzukommt, dessen Affinität zu einem der beiden anderen Stoffe, etwa A, besonders groß ist, so löst sich die bisherige Bindung der beiden Stoffe A und B auf, und es entsteht eine Verähnlichung zwischen A und C. Kommt bei der Gärung starke Reibung vor, so entsteht Wärme, die so stark sein kann, daß sich die Stoffe entzünden. Solche Zersetzungen kommen aber nicht etwa nur in den Retorten der Chemiker vor, sondern auch im großen in der Natur, z. B. bei Vulkanausbrüchen („Betr.“ S. 30).

3. Ähnlichwerden der Bewegung. Die Körper haben nach diesem Gesetze die Tendenz, die Art ihrer Bewegung zu verähnlichen. Das Maß der Bewegung aber ist die Geschwindigkeit und die Richtung. Seinen Ausdruck findet dieses Gesetz nach Dalberg in den Huyghensschen Stoßregeln. Tatsächlich meint Dalberg mit diesen Stoßregeln wohl die von John Wallis aufgestellten Gesetze für den Stoß unelastischer Körper.

Dieselben besagen, daß beim Stoß zweier unelastischer Körper beide mit gleicher Geschwindigkeit und in der gleichen Richtung sich zusammen weiterbewegen. Christian Huyghens freilich hat auch Stoßregeln aufgestellt, u. zw. für den Stoß elastischer Körper. Diese Regeln aber kann Dalberg nicht im Sinn haben, da bei ihnen von einer Verähnlichung der Bewegung nicht die Rede ist (vergl. La Cour — Appel: Die Physik auf Grund ihrer gesch. Entw. Bd. I, S. 193 ff).

Im Anschluß an diese drei Unterarten des Gesetzes der Coexistenz gibt Dalberg nun eine Definition der Physik und Chemie („Betr." S. 37). Beide Wissenschaften befassen sich mit den materiellen Dingen und sehen dabei von allem biologischen Leben und seinen Gesetzen ab. Die beiden Wissenschaften wollen Gesetze suchen, nach denen sich diese materiellen Dinge richten, d. h. sie müssen die oben erwähnten Abarten des Gesetzes der Coexistenz betrachten. Die Physik beschäftigt sich nun mit den Gesetzen vom Ähnlichwerden der Figur und der Bewegung, die Chemie aber mit dem Ähnlichwerden der Eigenschaften und auch mit der Affinität. Dieser Unterschied zwischen den beiden Wissenschaften ist aber auch noch tiefer begründet: Zur Bildung der Figur und der Bewegung tragen alle Teile eines Körpers mit bei (die Bewegung eines Körpers z. B. setzt sich zusammen aus der Bewegung aller seiner einzelnen Teile). Zur Bildung der übrigen Eigenschaften wie auch der Affinität der Stoffe aber trägt nur ihre Oberfläche bei.

Es könnte auf den ersten Blick scheinen, als hätte Dalberg durch diese letzte Definition die chemischen Veränderungen als weniger weitgehend als die physikalischen aufgefaßt. Dem ist aber durchaus nicht so; denn der letzte Sinn dieser Definition ist der, daß die Physik die räumliche Anordnung der einzelnen Teile der Körper zueinander betrachtet, die Chemie aber qualitative Veränderungen ihrer kleinsten Teilchen, von denen dann freilich Dalberg wohl behauptet, daß sie nur die Oberfläche betreffen.

Ein Mangel dieses gewiß originalen Versuchs einer Abgrenzung der Physik und Chemie ist es, daß Dalberg sich nicht Klarheit darüber verschafft hat, ob er durch die von ihm als Einteilungsgrund benutzten Gesetze das ganze Gebiet der Physik

und Chemie erschöpft hat. Interessant ist jedenfalls, daß er geradezu Mechanik und Physik identifiziert, indem er der Physik lediglich die Aufgabe zuweist, die Bewegung der Körper und deren Beeinflussung durch Nah- und Fernwirkungen (Stoß und Attraktion) einer Betrachtung zu unterziehen. Die Schuld daran trägt gewiß das damals sehr lebendige Interesse an Fragen der Mechanik, der auf der anderen Seite unentwickelte physikalische Disciplinen gegenüberstanden. Interessant ist ferner, daß Dalberg die Aufgabe der Chemie sich nicht darauf beschränken läßt, Verbindung und Zersetzung der verschiedenen Stoffe darzustellen, sondern ihr eigens die Aufgabe zuweist, die Erscheinungen der Affinität (vergl. Kap. II) zu behandeln. Grund hierzu war für Dalberg gewiß die Tatsache, daß man damals allgemein versuchte, Gruppen von Stoffen ausfindig zu machen, die in gleicher Weise chemisch reagierten (sog. Verwandtschaftstafeln) und darin eine wesentliche Aufgabe der chemischen Wissenschaft erblickte. Zuerst aufgestellt worden waren solche Verwandtschaftstafeln von Etienne François Geoffroy in den Denkschriften der Pariser Akademie im Jahre 1718 (vergl. E. von Meyer: Gesch. d. Chemie, S. 127 ff.). Diese Tafeln erwähnt Dalberg auch in seinen „Betr.“ (S. 30).

Ziel und Methode der Physik und Chemie hat Dalberg im Anschluß an die bedeutendsten Naturforscher seiner Zeit dahin bestimmt, daß diese Wissenschaften von den durch die äußere Erfahrung gelieferten Tatsachen ausgehen, um im Naturgeschehen allgemeine Gesetze festzustellen. Dabei müssen sie vor allem die quantitativen Verhältnisse im Auge behalten. Es genügt z. B. nicht festzustellen, daß die Körper sich gegenseitig anziehen, sondern es gilt, auch die Größe der Anziehungskraft zu ermitteln. Das Ideal besteht hierbei darin, daß die gefundenen Gesetze den Charakter einer mathematischen Formel annehmen, weil dann die Naturwissenschaften sich die Ergebnisse der Mathematik nutzbar machen können („Betr.“ S. 38).

In Ergänzung der obigen Darlegungen unterzieht Dalberg das Geschehen auf dem Gebiete der lebenden Wesen in der Natur einer Betrachtung. Das Gesetz der eigenen Existenz („Betr.“ S. 24) offenbart sich zunächst im Selbsterhaltungstrieb der Lebewesen, der durch den Schmerz der Lebewesen immer

wieder neue Nahrung erhält: Zur Vermeidung von Schmerz ist das Tiergezwungen, seinen Körper gesund zu erhalten. Da aber doch durch die Coexistenz mit anderen Wesen die Fortdauer des eigenen Lebens bei allen Lebewesen beschränkt ist, so wirkt sich das Gesetz der eigenen Existenz auch dahingehend aus, daß eine Fortdauer in der Generation stattfindet; es entsteht der Fortpflanzungstrieb. Das Gesetz der eigenen Existenz findet Dalberg ferner in dem Gesetz der Gewohnheit, das dem Trägheitsgesetz auf der Seite der leblosen Materie entspricht: Der krumme Baum wächst krumm fort, der gerade Baum wächst gerade fort. Um das Gesetz der Coexistenz für das Gebiet der lebenden Wesen in der Natur zu beweisen („Betr." S. 38 ff.), bedient Dalberg sich der gleichen Untergesetze wie in seinen Ausführungen über die leblose Materie. Ähnlichwerden der Figur, der Eigenschaften und der Bewegung sucht er in längeren Abhandlungen als Gesetze für das Geschehen bei den lebenden Wesen in der Natur zu beweisen. Während er aber für die leblose Materie den Beweis leicht durch Hinweis auf allgemein anerkannte Naturbeobachtungen und deren festgestellte Gesetzmäßigkeit führen konnte, muß er hier selbst aus dem wissenschaftlichen Material der damaligen Biologie, Anatomie und Physiologie einzelne Tatsachen als Beweismittel aufsuchen. Ähnlichwerden der Figur findet er in der Zusammendrängung der einzelnen Teile der Lebewesen bei zunehmendem Alter. „Nun vergleiche man z. B. das Holz einer kaum aufgekeimten Eiche mit einer alten Eiche. Knochen sind im Embryo Gallert, im jungen Tiere Knorpel, im alten Tiere steinhart. Bei Kindern sind die Gefäße weich, werden härter mit Jahren, und wie oft sind bei Alten die Pulsadern ossificiert (verknöchert). Muskeln verlieren nach und nach ihr Schleimartiges, ihre Reizbarkeit; die Fibern werden zäh; bloß Bewegung und Wärme erhält die flüssigen Teile in ihrem Zustande" („Betr." S. 38 f.). Ähnlichwerden der Eigenschaften findet Dalberg in der Nahrungsaufnahme der Pflanzen und Tiere: Die Nahrung gleicht sich den Säften an. Auf demselben Gesetz beruht ferner die Ausbreitung mancher Krankheiten, z. B. des Krebses. Die gesunden Teile werden durch die kranken angesteckt, indem sie sich den kranken angleichen. Auch der Nachahmungstrieb der Lebewesen geht

auf das Gesetz vom Ähnlichwerden der Eigenschaften zurück. Für das Gesetz der Verähnlichung der Bewegung durch den Stoß führt Dalberg den Kreislauf des Blutes als Beispiel an.

## IV. Dalbergs Ausführungen über die Menschenseele.

Die Abhandlungen Dalbergs über die Seele verfolgen ebenso wie die naturwissenschaftlichen in erster Linie den Zweck, für seine beiden Gesetze, der eigenen Existenz und der Coexistenz, den Beweis zu erbringen, haben aber auch Raum für eine Reihe von Ausführungen über andere, den Autor besonders interessierende Fragen. Das Gesetz von der eigenen Existenz findet Dalberg im Seelenleben in dreifacher Weise bestätigt („Betr." S. 25 f). Erstens streben alle Menschen immerdar danach glücklich zu sein (vergl. Kap. II). Zweitens wirkt das Gesetz der Gewohnheit, das bei den lebenden Wesen in der Natur zu sehen war, auch im seelischen Leben, wobei hier unter Gewohnheit der durch die Wiederholung bestimmter Tätigkeiten bedingte Trieb zu verstehen ist, diese Tätigkeiten erneut auszuführen (die in der empirischen Psychologie der damaligen Zeit durchgehend bekannte einübende Wirkung aller seelischen Handlungen ist hier von Dalberg gemeint). Drittens bleibt sich die Menschheit als ganzes immer gleich, und zwar stellt sie sich dar als ein Gemisch von Tugend und Laster (vergl. Kap. II). In weit mannigfacherer Zahl führt Dalberg Beispiele an für die Wirkungen des Gesetzes der Coexistenz im Seelenleben des Menschen und entwickelt dabei seine Ansichten über die gesamte Psychologie, und zwar im engsten Anschluß an die Werke des französischen Schweizers Charles Bonnet (vergl. Kap. VI). Von den zahlreichen Werken Bonnets (1720—93) kommen hier hauptsächlich in Betracht der

„Essay de Psychologie“ (1754) und sein Hauptwerk (1759) „Essay analytique sur les facultés de l'âme“.*)

Übrigens erfreute sich damals die Psychologie einer großen Beliebtheit im wissenschaftlichen Leben. Denn metaphysische Fragen waren mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt worden (vergl. Kap. I), und stattdessen begnügte man sich mit der wissenschaftlichen Behandlung der durch die Erfahrung gelieferten Tatsachen. Einerseits resultierte daraus eine Vorliebe für die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften, andererseits aber gelangte auch die Erfahrungsseelenlehre zu hohem Ansehen. Die allgemeine Vorliebe für die Naturwissenschaften kam sogar der empirischen Psychologie zugute, denn man betrachtete häufig die Psychologie als einen besonderen Teil der Naturwissenschaften. So könnte es scheinen, daß die Behauptung eines größeren Einflusses von der Seite Bonnets auf Dalbergs Werk nicht so leicht gesichert werden könnte. Aber einmal ist demgegenüber darauf hinzuweisen, daß Dalberg in seinen „Betrachtungen“ ausdrücklich nicht nur seine Bekanntschaft mit Bonnet, sondern auch seine wissenschaftliche Achtung vor ihm ausspricht (S. 6). Vor allem aber ist die geistige Verwandtschaft Dalbergs mit Bonnet in allen psychologischen Fragen so groß, daß sie nur in einer kritiklosen Übernahme der Psychologie Bonnets durch den in psychologischen Fragen weniger erfahrenen Dalberg ihren Grund haben kann.

Diese Anlehnung Dalbergs an Bonnet hat wohl zwei innere Gründe, die Gleichheit ihrer metaphysischen Voraussetzungen und ihres Gesichtspunktes. Die beiden Autoren legen ihrer Psychologie den Dualismus des Descartes zugrunde, sie nehmen zwei Arten von Grundsubstanzen an, eine geistige und eine körperliche (vergl. E. A. S. XIII—XX, §§ 1, 2, 8, 9, 46, E. d. Ps. 93—100, 102—105 und „Betr.“ S. 6), und auf die Frage, wie es denn möglich sei, daß zwei Realitäten von so heterogener Natur wie Seele und Körper sich gegenseitig zu beeinflussen vermögen, erteilen beide die gleiche Antwort: Als Erfahrungspsychologen begnügen sie sich damit, die Tatsachen im Seelenleben des

*) Im folgenden verwenden wir für diese beiden Werke Bonnets die Abkürzungen E. d. Ps. und E. A. Im übrigen vergl. A. Schubert: Die Phychol. von Bonnet u. Tetens . . .

Menschen und im Körper sowie deren zeitlichen Zusammenhang zueinander festzustellen; ohne nach dem Zustandekommen dieses Zusammenhanges lange zu fragen, suchen sie wohl gegen den Occasionalismus und die praestabilierte Harmonie der Wechselwirkung die größte Wahrscheinlichkeit zuzusprechen (vergl. E. A. S. XX—XXIII, §§ 75, 123, 125, 126, E. d. Ps. 261 und „Betr" S. 44 f; vergl. auch Kap. I, II). Beide Forscher betrachten die seelischen Vorgänge unter einem doppelten Gesichtspunkte, dem beschreibenden und dem erklärenden. Sie suchen die einzelnen Bewußtseinsvorgänge in ihrer Eigenart zu erfassen, daneben aber auch das Zustandekommen dieser Bewußtseinsvorgänge aus dem Zusammenwirken von Seele und Körper zu erklären.

Den psychologischen Ausführungen Dalbergs liegen zwei von Bonnet ausgesprochene Grundsätze offenbar zugrunde: 1. Unbewußte Vorgänge gibt es nicht in der Seele; dieselbe hat vielmehr das Bewußtsein aller ihrer Modifikationen, welches Bewußtsein aber mitunter nur dunkel ist (E. A. § 449; E. d. Ps. 99). 2. Allen Modifikationen der Seele entsprechen gewisse Veränderungen in den Gehirnnerven, und allen Veränderungen in den Gehirnnerven entsprechen bestimmte Modifikationen*) in der Seele. Dieses zweite Gesetz ist aber nichts anderes als eine spezielle Formulierung des Dalbergschen Gesetzes der Coexistenz, und deshalb war für Dalberg die Verwendung der Bonnetschen Psychologie bei seinen „Betrachtungen" äußerst fruchtbar. Und zwar steht die menschliche Seele nur mit dem Nervensystem in einem derartigen Zusammenhang; wenn sie auf die Außenwelt einwirken will, bedarf sie der Vermittlung des Nervensystems, und wenn umgekehrt die Außenwelt auf die Seele einen Einfluß ausüben soll, so kann auch dies nur mit Hilfe des Nervensystems geschehen (vergl. E. A. §§ 22, 44, 167—198, E. d. Ps. 2, 261 und „Betr." S. 43 f.).

---

*) Es strömen dabei aber keineswegs nach Bonnets Überzeugung irgendwelche die Seele verändernden Kräfte zwischen der Seele und dem Nervensystem hinüber. Die Seele entwickelt vielmehr ihre Modifikationen aus eigener Kraft (E. A. §§ 4, 123, 125). Dalberg nimmt freilich zu dieser Frage keine Stellung.

Bonnet und Dalberg sind übereinstimmend der Ansicht, daß die Übertragung der Veränderungen der Seele und des Nervensystems aufeinander an einer ganz bestimmten, nicht näher feststellbaren Stelle im Innern des Gehirnes erfolgt, wo alle Nervenstränge zusammenkommen. Sie befinden sich damit im Gegensatz zu Malacarne, der kein derartiges Zentrum im Gehirn anerkannte, andererseits aber in Übereinstimmung mit sehr vielen Psychologen (vor allem Descartes), welche die verschiedensten Stellen im Gehirn als solches Zentrum bezeichneten (vergl. A. Schubert: Die Psychol. von Bonnet und Tetens . . ., S. 35). Auch seine sonstigen Ausführungen über die Anatomie und Physiologie des Nervensystems entlehnt Dalberg den Werken Bonnets. Er läßt das Nervensystem (Gehirn, Rückenmark und die im ganzen Körper verzweigten Nervenstränge) aus einer gleichmäßig-weichen Substanz bestehen. Auf die Lehren Bonnets freilich, daß die Fortpflanzung der Reize in den Nerven vermittels der Lebensgeister erfolge, daß ferner die Einwirkung von Seele und Nervensystem aufeinander vermittels eines unvergänglichen, ätherischen Körpers (Astralleib) erfolge, geht Dalberg in seinen „Betrachtungen“ nicht ein (vergl. E. A. §§ 27, 29, 31, 736—739, 742, E. d. Ps. 233—234 und „Betr.“ S. 43 f.).

Drei Fähigkeiten der Seele nimmt Dalberg im Anschluß an Bonnet an, Fühlen, Denken und Wollen. Gefühle (Bonnet nennt sie „sensations“) sind nach Bonnet und Dalberg anschauliche Erkenntnisse der Seele von äußeren Gegenständen (= Sinnesempfindungen). Sie kommen zustande, wenn Gegenstände der Außenwelt auf das Nervensystem einwirken. Dann wird das Nervensystem dem einwirkenden Gegenstande ähnlich (Gesetz der Coexistenz), die Veränderung des Nerven überträgt sich weiterhin auf die Seele (Gesetz der Coexistenz), und das Resultat dieser gesamten Vorgänge ist das: In der Seele entsteht ein anschauliches Bild des äußeren Gegenstandes*)

*) Die Definition der Erkenntnis durch Dalberg führt also zu demselben Resultat, das auch die Scholastik anerkannte, wenn sie die Erkenntnis als assimilatio (Verähnlichung, u. zw. von Erkenntnissubjekt und -gegenstand) bezeichnete.

(vergl. E. A. §§ 32, 53, 195, 198, 512 und „Betr." S. 43 ff., 50 f.). Ebenso hat Dalberg auch im Anschluß an Bonnet den Satz von den spezifischen Sinnesenergien formuliert (vergl. E. A. §§ 77 ff., E. d. Ps. 44 ff. und „Betr." S. 44). Wenn nun die Nervenreizung auch aufgehört hat, so bleibt doch die Nervenänderung teilweise bestehen. Dadurch ist es der Seele möglich, Gefühle, die sie einmal gehabt hat, zu reproduzieren, indem sie sich wieder mit dem Nervensystem verähnlicht, in dem noch die Änderung durch das ursprüngliche Gefühl enthalten ist (= Vorstellungen). Auf diese Weise erklärt sich das Gedächtnis (vergl. E. A. §§ 57, 58, 69, 73, 79, 88, 95, 173, 212/4, 546, 549, 607, 613, 793 und „Betr." S. 45 f.). Psychische Spuren zur Erklärung des Gedächtnisses lehnt Bonnet und in seiner Gefolgschaft Dalberg ab, weil beide keine unbewußten Modifikationen der Seele anerkennen. Die Seele kann dabei aber auch die durch das Nervensystem aufgespeicherten Gefühle anders zusammenfügen. So entstehen neue Bilder, die nur in ihren Teilen schon einmal in der Seele vorhanden waren. Die Kraft der Imagination liegt diesen Fähigkeiten der Seele zugrunde (vergl. E. A. §§ 173, 212—214, 223, E. d. Ps. 65 und „Betr." S. 44).

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Frage nach der Stellung Bonnets und Dalbergs zu dem Problem der Assoziation. Bonnet stellt sich wiederholt die Frage, ob die Seele beliebige „Gefühle" reproduzieren könne. Seine Stellung ist freilich keine einheitliche. Während er in seinem ersten Werke, dem „Essay de Psychologie" (65—87), der Seele das Vermögen zuerkennt, gewisse Vorstellungen spontan, unabhängig vom Assoziationsgesetz zu reproduzieren, erweist er sich in seinem Hauptwerk, dem „Essay analytique sur les facultés de l'âme" (§§ 40, 41, 500, 797), als einseitiger Assoziationspsychologe, indem er den letzten Grund zu der Reproduktion aller Vorstellungen in Nervenprozessen erblickt, welche letzteren ihrerseits wiederum durch in benachbarten Gehirnteilen stattfindende Vorstellungsverläufe bedingt sein sollen*). Die schwankende Stellung seines psychologischen

*) Freilich liegt darin durchaus nicht, daß nun Bonnet die Seele

Gewährsmannes läßt Dalberg also in dieser Frage freie Hand, und Dalberg entscheidet sich gegen die einseitige Schätzung der Assoziation („Betr." S. 121; vergl. Kap. V).

Die zweite Fähigkeit der Seele, das Denken, besteht nach Dalberg im Vergleichen der Begriffe und „Gefühle", und das Resultat ist entweder ein Ähnlich- oder Verschiedenfinden. Dalberg meint hiermit die Urteilsfähigkeit der Seele und definiert sie in Übereinstimmung mit Bonnet. Die Schlußfolgerungen betrachtet er dabei mit Bonnet als Urteile, die sich erst mittelbar ergeben (vergl. E. A. §§ 155, 188, 284, 304—306, 311—313, 716 und „Betr." S. 46 und 61 f.). Über die Begriffsbildung freilich, die Bonnet zum Gegenstand längerer Untersuchung macht, finden wir in Dalbergs Werk kein Wort verzeichnet.

Grundbedingung für jede urteilende und schließende Tätigkeit ist nach Bonnet eine Bewegung in den Nerven (E. A. §§ 524—526), daneben aber betont Bonnet auch den aktiven Zustand der Seele beim Urteilen und Schließen, der mit der Aktivität des Wollens (s. u.), der willkürlichen Reproduktion (s. o.) und der Aufmerksamkeitsvorgänge (s. u.) verwandt sein soll und darin besteht, daß die Seele ihrerseits auch auf das Nervensystem einwirkt, also nicht nur percipierend tätig ist, sondern auch den Ablauf der Nervenprozesse beeinflußt (E. A. §§ 4, 46, 136, 140, 270, 686; E. d. Ps. 100—101). Hier schließt sich Dalberg unmittelbar an, und diese Gedanken Bonnets benutzt er vor allem dazu, um den einübenden Wert der einzelnen Denktätigkeit klarzumachen. Wenn die Seele denkt, wird das Nervensystem der Seele ähnlich, und dieser Zustand ermöglicht es dann der Seele, ihre Gedanken zu reproduzieren, indem sie sich dem Nervensystem wieder angleicht. Das Nervensystem ist das „Archiv der Entdeckungen und Kenntnisse der Seele" („Betr." S. 46; s. auch S. 63).

---

machtlos diesem ganzen Assoziationsmechanismus gegenüberstellt. Sie vermag vielmehr den Ablauf der Assoziationsprozesse in den Nerven zu beeinflussen, und diese willkürliche Reproduktion ist es auch, die das Sichbesinnen auf irgendwelche Gedächtnisgegenstände ausmacht (vergl. E. A. §§ 456, 457, 686).

Dalberg behandelt nun unabhängig von Bonnet die Frage, wie die Seele dazu veranlaßt wird zu denken, Ähnlichkeiten aufzusuchen („Betr." S. 62 ff.), und er findet, daß die Seele beim Denken dem ihr eigenen Trieb folgt, Ähnlichkeit aufzusuchen zwischen ihren Gedanken und „Gefühlen". Dalberg mag hier der Gedanke Bonnets geleitet haben, daß die auf die Gehirnnerven einwirkende Kraft der Seele — und diese Kraft wird ja beim Denken betätigt — zur Tätigkeit gewisser Motive bedürfe (E. A. §§ 130, 140, 270, 282, 848). Die erfolgte Auffindung von Ähnlichkeit ist dann Anlaß zur Freude für die Seele. Es gelingt Dalberg auf diese Weise, die menschliche Seele einzugliedern in sein System des Universums, und in dieser Tatsache liegt auch der Grund zu diesen Gedanken Dalbergs. Im Universum herrscht Ähnlichkeit, und die menschliche Seele ist insofern hineingestellt in diesen Zusammenhang des Universums, als sie den elementaren Trieb nach der Feststellung dieser Ähnlichkeit in sich trägt. Bei den Reimen, bei der Wiederholung desselben Metrums in Versen, bei den Refrains der Lieder und bei zahlreichen anderen Gelegenheiten zeigt sich die Freude des Menschen an einer festgestellten Ähnlichkeit. Die Wißbegier, der Systemgeist innerhalb der wissenschaftlichen Forschung, das Streben, alle Gesetze in die Form mathematischer Gleichungen zu kleiden, all das sind Abarten des Strebens der Seele nach der Feststellung von Ähnlichkeit. Aber diesem Streben der Seele nach der Feststellung der Ähnlichkeit setzt Dalberg doch eine Grenze, und zwar soll sie in der Verbindung der Seele mit dem Körper ihren Grund haben und darin bestehen, daß der Körper bei der längeren Wiederholung gleichartiger Eindrücke ermüdet und daher die Abwechslung der Ähnlichkeit vorzieht (Gesetz der Ermüdung, auch von Bonnet formuliert). Der Seele also gefällt nach Dalberg Ähnlichkeit am besten, dem Körper aber die Abwechslung, und aus einer Synthese dieser beiden Gesetze folgert Dalberg nun einige recht eigenartige hypothetische Erklärungen für das Verhalten des menschlichen Schönheitssinnes („Betr." S. 66 f.). Dem Menschen gefallen runde Linien am besten. Erklärung: Der Seele gefallen die gleichmäßigen, geraden Linien am besten, für das körperliche Organ ist die Ab-

wechslung eines Winkels angenehmer, und das Resultat besteht dann darin, daß dem aus Körper und Seele zusammengesetzten Menschen runde Linien am besten gefallen. Dem Menschen gefällt es am besten, wenn an einem Gegenstand die Farben allmählich ineinander übergehen. Erklärung: Der Seele bereitet es Vergnügen, wenn ein Gegenstand ganz gleichmäßig weiß oder schwarz ist, das körperliche Organ aber zieht es vor, daß schwarz und weiß möglichst gegensätzlich erscheinen, also möglichst plötzlich ineinander übergehen, und das Resultat besteht dann darin, daß dem Menschen der allmähliche Übergang zweier Farben ineinander an einem Gegenstand am meisten zusagt. Aus denselben Gründen verlangt Dalberg von der Rede und dem Musikvortrag ein gewisses Maß von Abwechslungen.

Es bleibt für Dalberg noch die dritte Art der Seelentätigkeiten zu betrachten übrig, das Wollen. Führer ist ihm wiederum Bonnet. Wenn die Seele einen Entschluß gefaßt hat, so wird das Nervensystem der Seele ähnlich, dem Nervensystem werden die Körperbewegungen ähnlich (Gesetz der Coexistenz), d. h. der Willensakt der Seele wird verwirklicht (vergl. E. A. § 686 und „Betr." S. 46). Daß tatsächlich eine Verähnlichung zwischen Seele und Nervensystem stattfindet, folgert Dalberg aus den mechanisierten Tätigkeiten, z. B. dem Gehen. Wenn ich gehe, so muß ich zwar zuerst den Willensakt setzen, meine Beine in Bewegung zu setzen, aber bald erfolgt die Bewegung ganz ungewollt, mithin ohne Beteiligung der Seele. In diesem letzteren Punkte weicht Dalberg recht auffallend von Bonnet ab, dem er sonst so gewissenhaft folgt. Bonnet sucht nämlich in längeren Ausführungen zu beweisen, daß die Seele die mechanisierten Tätigkeiten dauernd beeinflußt, und folgert daraus, daß die Seele dieselben auch selbst vollzieht (vergl. E. d. Ps. 116—129 und „Betr." S. 46 f.).

Der Wille der Seele ist also nach Bonnet und Dalberg eine Kraft; als solche ist er unbestimmt und bedarf ‚gewisser außer ihm liegender Bestimmungsgründe, gewisser Motive, um sich äußern zu können'. Und zwar ist es der Trieb des Menschen nach Glückseligkeit, der allen Handlungen des Menschen zugrundeliegt und sie verursacht. Dieser eine Trieb des

Menschen glückselig zu sein zerlegt sich in unendlich viele Bedürfnisse je nach den Umständen. Wenn sich nun irgendein Bedürfnis geltend macht, dann zeigt das Denken oder die Imagination, wodurch dieses Bedürfnis befriedigt werden kann, und die Seele setzt dann den entsprechenden Willensakt. Dabei findet Dalberg wiederum einen Beweis seines Gesetzes der Coexistenz, und zwar darin, daß die Seele Ähnlichkeit schafft zwischen ihren Bedürfnissen und der Wirklichkeit. Die Äquation von Bedürfnis und Wirklichkeit ist andererseits für die Seele ein Anlaß zur Freude (vergl. E. A. §§ 147, 148, 153, 158, 461, 478, 512, 514, E. d. Ps. 19, 138, 184 und „Betr." S. 68 f.).

Unter dem Begriff der Willenshandlung sind bei Dalberg und Bonnet die Trieb- und die eigentlichen Willenshandlungen ungeschieden beieinander. Der fundamentale Unterschied zwischen diesen zwei Handlungsweisen des Menschen wird nicht erwähnt, vor allem also nicht der Umstand, daß die Triebakte sich rein zwangsläufig aus den Bedürfnissen ergeben, ohne durch deutliche Erkenntnisprozesse eingeleitet zu sein, daß die Willensvorgänge aber mit dem Bewußtsein der Freiheit im Handeln vollzogen und durch deutliche Erkenntnisprozesse eingeleitet werden, die uns besonders über den Wert der zur Wahl stehenden Handlungen (wozu auch deren beglückende Wirkung gehören kann) aufklären. Und doch hat Dalberg auf seine Weise diesen Unterschied gemacht. Wenn wir in diesem Zusammenhange Dalbergs Ausführungen über die Hoffart betrachten (vergl. Kap. II), so wird uns ohne weiteres klar, daß Dalberg zwei Arten von menschlichen Handlungen unterscheidet, solche, die von klarer Erkenntnis geleitet sind, und solche, bei denen die Erkenntnis durch die Hoffart getrübt ist.

Das Problem des Determinismus hat Dalberg zwar an einer Stelle („Betr." S. 121) er erwähnt, unternimmt aber nicht den Versuch, es zu lösen.

Über die Aufmerksamkeit, die Bonnet zum Gegenstande längerer Untersuchungen macht, finden wir in Dalbergs Werk kein Wort verzeichnet. Ebenso könnte es so scheinen, als hätte Dalberg in seiner Dreiteilung der Seelentätigkeiten ganz jene Bewußtseinsvorgänge übersehen, für welche heute die Bezeichnung Gefühle in Gebrauch ist, also Lust und Unlust. Aber

die „Betrachtungen“ widersprechen durchaus nicht der Annahme, daß Dalberg wie Bonnet (derselbe unterscheidet zwischen perception und sensation im Sinne von Empfindung und gefühlsbetonter Empfindung: E. A. §§ 195, 196, 198) die Gefühle der Lust und Unlust als eine Eigenschaft der Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken aufgefaßt hat (für Bonnet ist diese Frage freilich umstritten; vergl. dazu A. Schubert: Die Psychol. von Bonnet . . . S. 49).

Hiermit sind die eigentlichen psychologischen Ausführungen Dalbergs vollständig beurteilt. Wir wollen aber in diesem Kapitel noch jene Ausführungen Dalbergs darlegen, die sich mit den einzelnen Arten der Einwirkungen der Seele auf die Dinge außer ihr befassen. Dalberg bezeichnet diese Einwirkungen als Künste („Betr.“ S. 68) und hat dabei offenbar die Definition der Kunst durch Francis Bacon zur Grundlage: homo rebus additus. Je nachdem die Seele dabei auf materielle Dinge, auf die Menschenseelen oder auf den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen einwirkt, entstehen für Dalberg verschiedene Arten von Künsten. Eine vierte, besondere Art von Kunst erblickt er in der schönen Kunst (er nennt sie bildende Kunst). Bei der wissenschaftlichen Behandlung dieser Künste will Dalberg nun vor allem feststellen, inwieweit sie berechtigt sind („Betr.“ S. 69). Dalberg fand ja, daß jede menschliche Tätigkeit des Willens — und solche sind die Künste — einem Bedürfnis entspringt, und daraus folgert er jetzt umgekehrt, daß jede Willenstätigkeit, also auch die Kunst, wenn sie berechtigt sein will, ein Bedürfnis befriedigen muß, wenn auch nicht beim gerade tätigen Menschen, so doch bei der Gesamtheit. Dalberg will m. a. W. prüfen, ob und wann Aequation besteht zwischen den menschlichen Bedürfnissen und den Erzeugnissen der Künste.

Es geht wohl die Annahme nicht fehl, daß Rousseau hier dem Autor als Gegner vorschwebt (vergl. Kap. VI), ‚der mit Vorliebe nur, statt die gottwohlgefällige Kunst ins Auge zu fassen, in seiner Bitterkeit das sieht, was der verkehrte Mensch zur Verhäßlichung der Natur getan hat‘. Dalberg hütet sich aber vor jeder Einseitigkeit, indem er auf der anderen Seite den Wert mancher Rousseauschen Gedanken wohl zu schätzen weiß und sie mit Freude zu den seinigen macht. Man kann

sich eben überhaupt die Wirkung Rousseaus nicht groß genug vorstellen, und zwar war sie zunächst mehr negativ: J. G. H. Feder schrieb einen „Neuen Emil" und Samuel Formey einen „Anti-Emile" (vergl. Dessoir: Gesch. d. neueren dtsch. Psych. S. 133).

Die Einwirkungen des Menschen auf materielle Dinge bezeichnet Dalberg als Handwerkskünste („Betr." S. 69 ff.). Er findet, daß der größte Teil der Bedürfnisse, welche die Entwicklung des Handwerks gefördert haben, vom Menschen nur eingebildet ist. Der urwüchsige Mensch braucht die Handwerkskünste kaum. Bäume und Höhlen sind seine Wohnung, Felle seine Kleidung, Jagd und wildwachsende Pflanzen liefern ihm seine Nahrung. Aber der Mensch von heute stellt höhere Ansprüche. Auf seinem Körper prangen Erzeugnisse aus aller Herren Länder, die köstlichsten Speisen sind ihm noch nicht gut genug. Gewiß sieht man mit Freude und Entzücken, wie das Handwerk durch ständige Vervollkommnung seiner selbst die stets wachsenden Bedürfnisse befriedigen kann, aber ist diese Entwicklung des Handwerks berechtigt, wenn die verursachenden Bedürfnisse des Menschen unberechtigt sind? Und unberechtigt sind diese Bedürfnisse in der Tat; denn durch ihre Erfüllung wird die Glückseligkeit des Menschen nicht gesteigert. Dem Armen schmeckt seine dürftige Speise besser als dem Reichen sein üppiges Mahl; jede Wiederholung der Lust schwächt dieselbe und verkehrt sie später in das Gegenteil, es stellen sich schließlich Langeweile und Ekel ein (vergl. oben das Gesetz der Ermüdung). Aber der Handwerker kann nicht jedes einzelne Mal genau prüfen, ob seine Arbeit berechtigt ist. Die Sorge für sich und seine Familie zwingt ihn dazu, sein Handwerk auszuführen. Sodann kann auch der Handwerker ruhig die eingebildeten Bedürfnisse befriedigen, weil sich diese infolge des menschlichen Hoffartstriebes (vergl. Kap. II) doch nicht durch einfache Nichterfüllung austilgen lassen.

In diesem Abschnitt wird die behauptete Beziehung Dalbergs zu Rousseau besonders evident. Wir sahen oben (Kap. II), daß der Dalbergsche Antagonismus zwischen Glückseligkeit und Hoffart den Werken Rousseaus entnommen ist, und auch in dem hier entwickelten Verhältnis der Hoffart zur Kulturentwicklung folgt Dalberg freilich mit Abweichungen dem Rousseau-

schen Vorbild. Rousseau betont immer wieder, daß mit der Entwicklung der Kultur des Menschen verwerfliche Eigensucht stieg, und so der von Natur aus gute Mensch schlecht wurde. Dalberg nimmt diesen Gedanken auf. Allerdings ergibt sich für ihn die von Rousseau verkündete negative Wertung der Kultur (und zwar bei Dalberg nur der materiellen) nicht wie bei Rousseau aus ihren verderblichen Folgen, sondern aus ihren unberechtigten Ursachen, wenn er sagt, daß die Entwicklung des Handwerks nur der menschlichen Hoffart zu verdanken sei. Aber diese negative Wertung der Kultur vermag Dalberg nicht wie Rousseau konsequent zuende zu denken. Er steht zu sehr unter dem Einfluß einer kulturfreudigen Zeit, und findet so nicht den Mut, wie Rousseau der Kulturentwicklung ein Hindernis in den Weg zu legen. Auch mußte Dalberg als Politiker auf Schritt und Tritt der Wert einer gesunden Wirtschaftsentwicklung bewußt werden. Auf diese Weise gerät dann Dalberg in absichtlichen Gegensatz zu seinem Lehrer Rousseau. Dalberg glaubt, daß durch einfache Nichterfüllung die infolge der Hoffart eingebildeten Bedürfnisse nicht zu vertilgen sind, und daher soll nach seiner Meinung das Handwerk durch ständige Vervollkommnung seiner selbst auch die eingebildeten Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen suchen. Rousseau hingegen ist der rückhaltlose Verkünder eines neuen Menschenideals, und daher erhebt er die Parole nach der Zurückdrängung der Eigensucht durch Zurückschrauben der Kultur auf einen naturhaften Zustand.

Dalberg schreitet nunmehr zur zweiten Art der Künste, zu den Einwirkungen der Seele auf die Seelen anderer Menschen („Betr." S.51 ff. und 73 f.). Er stellt auch hier zunächst die Frage nach dem Bedürfnis, das dieser Art von menschlicher Tätigkeit zugrundeliegt. Seine Antwort entwickelt er aus seinem Gesetz der Coexistenz. Sie lautet: Die Seele hat den Trieb, Ähnlichkeit zu schaffen zwischen sich und den anderen Seelen. Diesen Grundgedanken, der für Dalberg ein erneuter Beweis für die Wirksamkeit der Ähnlichkeit in der Welt ist, gestaltet unser Autor in großzügiger Weise selbständig weiter aus. Das Bedürfnis nach Seelenähnlichkeit äußert sich nach Dalberg nicht nur im guten Sinne als Geselligkeitstrieb, sondern auch im

üblen Sinne als Ehrgeiz, indem der Mensch durch besonders auffällige Handlungen zur Nachahmung reizen will. Der Trieb nach Seelenähnlichkeit äußert sich ferner nicht nur darin, daß die Seele andere Seelen sich selbst ähnlich zu machen sucht durch Einwirkung auf dieselben, sondern auch darin, daß die Seele anderen Seelen ähnlich zu werden sucht durch Nachahmung. Aber nicht alle Menschen sind im gleichen Maße in der Lage, auf andere Menschenseelen einzuwirken. Während der eine fast ohne jeden Einfluß durchs Leben geht, ahmt den anderen die ganze Welt nach. „Der große, feste Mann drückt seinen Stempel seinem Jahrhundert wie weichem Wachs ein“ („Betr.“ S. 58). Mohamed ist ein treffendes Beispiel für solch einen Erfolg, solch eine „moralische Impulsion“ („Betr.“ S. 57). Den Trieb zur Seelenähnlichkeit findet Dalberg ferner nicht nur zwischen den Einzelseelen, sondern auch zwischen Menschenmassen, zwischen Völkern. Gemeinsame Sprache, Sitten und Gesetze sind hier die Punkte der Ähnlichkeit. Wenn ein Eroberer neue Provinzen seinem Lande einverleibt, so ist nicht immer und allein die Gier nach eigener Macht die Triebfeder zum Handeln, sondern auf Verähnlichung der Völker geht das Streben. Wenn bei den Kreuzzügen die Flamme der Begeisterung von einem Land auf das andere übergriff und schließlich das ganze Abendland erfaßte, so ist das ein treffendes Beispiel für das in den Völkern liegende Streben, einander ähnlich zu werden („Betr.“ S. 60).

Alle Seelenverähnlichungen können nun wegen der Verbindung der Seele mit dem Leib nicht unmittelbar geschehen. Das hat auch Dalberg erkannt, und er weist der Sprache die Aufgabe zu, den Verkehr der Seelen untereinander zu vermitteln. Aus dem Bedürfnis des Menschen, auf die Seelen seiner Mitmenschen Einfluß zu gewinnen, ist die Sprache entstanden. Mit dieser Behauptung teilt Dalberg die damals geläufigen Ansichten über den Sprachursprung. Jene Zeiten waren endgültig vorbei, wo man die Sprache als unmittelbare Schöpfung Gottes betrachtete. An ihre Stelle war vielmehr die psychologisch-genetische Theorie getreten, welche zwar die Sprachfähigkeit als unmittelbar gegeben betrachtete, aber die verschiedenen Sprachen als Folge seelischer Erscheinungen auffaßte. Reflexschreie, Interjektionslaute, Ausdrucksbe-

wegungen, Nachahmung, Mitteilungsbedürfnis sollen den Grund zur Entwicklung der Sprache gegeben haben. Ebenso wie Dalberg legten dabei auf die gesellschaftlich-bedingte Entstehung der Sprache besonderen Nachdruck Rousseau, Tetens („Über den Ursprung der Sprache", 1772), Dietrich Tiedemann („Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache"), Monboddo („Origine of the language").

Die Sprache aber ist an Raum und Zeit gebunden, und da ist es die Schrift, die nach Dalberg diese Hindernisse überwindet. „Da empfängt der Freund in Bengalen ein Blatt Papier voll schwarzer Striche, und Gedanken und Gefühl seines Freundes in London gehen in seine Seele über! Ich habe ein Buch vor mir: Mein Herz und Geist schließen sich auf, ich werde gerührt, überzeugt, gebessert; wem danke ich's? Der Mann, dessen Wort heute in meine Seele dringt, lebte vor Jahrtausenden" („Betr." S. 54 f.).

Es fragt sich noch für Dalberg, wann bei der Einwirkung des Menschen auf die Seelen seiner Mitmenschen Äquation besteht zwischen Mittel und Zweck, also hier zwischen Sprache und Seeleneinwirkung. In diesem Zusammenhang gibt er dann die geläufigen Regeln der Rhetorik an.

Wir kommen zur Abhandlung Dalbergs über die dritte Art der Künste, über die Einwirkungen der Seele auf den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen („Betr." S. 74 f.). Das Bedürfnis, das Dalberg dieser Art von Kunst zugrundelegt, ist die menschliche Hoffart (vergl. Kap. II). In dem ständigen Trieb des Menschen zur Hoffart und den schrecklichen Folgen dieses Triebes liegt der Grund dafür, daß der Mensch auf seine Mitmenschen einwirken und ihre Freiheit beschränken soll. Dies geschieht entweder im großen oder im kleinen, und so entstehen Staats- und Erziehungskunst, deren oberster Zweck darin besteht, die Menschen glücklich zu machen. Diese Motivierung Dalbergs für die Einschränkung des Individualrechtes zugunsten der Staats- und Erziehungsgewalt spricht wiederum einen Rousseauschen Gedanken aus. In seiner Einleitung zum „Emile", 1. Buch, weist dieser nämlich darauf hin, daß jetzt, wo nun doch einmal durch die Eigensucht (die ja der Dalbergschen Hoffart entspricht; vergl. Kap. II) die Welt entstellt

ist, nur noch durch die Erziehung die üblen Erscheinungen menschlicher Verderbnis abgeschwächt werden können, und sein Grundgedanke im „Contrat Social" bringt zum Ausdruck, daß nur durch den Staat die Eigensucht und ihre Folgen zurückgedrängt werden können und so die Glückseligkeit der Menschen in etwa sichergestellt werden kann.

Zu diesen Dalbergschen Ansichten über den Staatszweck steht die Hobbes-Spinozistische Theorie über die Staatsentstehung in bestem Einklang, und so macht sich Dalberg diese zu eigen. Bevor der Staat zustandekam, tobte der Krieg aller gegen alle. Jeder glaubte, er könne durch Mehrung seiner Macht und seines Besitzes alle seine Bedürfnisse befriedigen und so wahrhaft glücklich sein. Ein eitler Glaube; denn bei diesem Zustande rieben sich die Kräfte auf, und so wurde das Zustandekommen von Gesetzen als Notwendigkeit empfunden. Man schloß einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag, das Volk schuf den Staat.

Alle Fragen nach der Staatsform und den Grenzen der Staatsgewalt finden in den „Betrachtungen" keinerlei Erwähnung. Dalberg liebt es eben nicht, sich auf stark umstrittenes Gebiet zu begeben, und zudem ist in seinen Augen das einzig Wichtige für jeden Staat, daß er seinen Zweck, nämlich die Beglückung der Menschen, tatsächlich erreiche. Den dazu erforderlichen Maßnahmen widmet Dalberg denn auch längere, freilich auch für die damalige Zeit nichts Neues bietende Ausführungen, die wohl seinen praktischen Erfahrungen als Staatsmann entsprungen sind. Die gezeichnete Stellungnahme zur Staatsform hindert freilich bei unserm Autor nicht, daß er (wohl unter dem Einfluß der deutschen Kirchenfürsten) mit seinem Herzen dem absolutistischen Staate zugetan ist (vergl. Kap. VI).

Als Ziel der Erziehung stellt Dalberg nicht etwa die möglichst starke Anhäufung von Wissen im Zögling hin, sondern seine Fähigkeit, sich in allen Lebenslagen zurechtzufinden Hierzu bedarf es vor allem der Übung und Gewöhnung. Um in der Wahl der Erziehungsmittel keine falschen Wege zu gehen, muß man durch weitgehende praktische Erfahrung seine Lehrmethode zu bestätigen suchen und dieselbe dem zu erziehenden Individuum anpassen. Genaues Studium der Psyche

des Zöglings ist für den Erzieher unerläßliche Vorbedingung. Es kann ferner für den Erzieher nicht genügen, schöne Worte oder harte Strafen zu gebrauchen, es muß vielmehr besonders der Nachahmungstrieb in Rechnung gestellt werden. „Tugenden des Lehrers sind der beste Unterricht“ („Betr.“ S. 81). Auch strebe der Lehrer dahin, den einzelnen Schüler durch eigene Erfahrung kennenzulernen; denn es können nicht etwa beliebige Kräfte in dem Zögling wachgerufen werden, sondern diese neuen Kräfte entstehen auf der Grundlage der im Zögling vorhandenen Anlagen. — Dieser letzte Elementarsatz der Dalbergschen Erziehungslehre ergibt sich für den Autor mit Notwendigkeit aus seinen Lehren über die Mannigfaltigkeit und deren Grenzen (s. Kap. II). Diese Lehre besagt ja, daß ein Wesen nicht alle beliebigen Eigenschaften als wirklich annehmen kann, sondern nur diejenigen, die vorher als mögliche bereits darin enthalten waren. Im übrigen gibt uns Dalberg einmal ausnahmsweise an, wem er seine (pädagogischen) Grundsätze verdankt („Betr.“ S. 80, 82). Er will nur die allgemeinsten Leitsätze geben, und besonders schätzt er hierbei Rousseaus „Emile“ hoch ein. Und in der Tat ist die Struktur des „Emile“ in Dalbergs Erziehungsgrundsätzen deutlich sichtbar. Dalberg lebt ganz in jenen pädagogischen Gedanken, die Locke in seiner Schrift „Some thoughts concerning education“ angedeutet hatte und die dann Rousseau zur Grundlage seines Erziehungswerkes „Emile“ machte. So weist die Schätzung der Übung vor dem Wissen, die geforderte Anpassung der Erziehungsmittel an die Individualität des Zöglings und die Darstellung der Persönlichkeitsbildung als oberstes Erziehungsziel in den „Betr.“ auf tiefgehenden Einfluß Lockescher und Rousseauscher Pädagogik hin, mag auch in der hohen Auffassung Dalbergs vom Beispiel des Lehrers sich pietistische Denkungsweise geltend machen. Vor allem liegt Dalbergs Pädagogik die dreifache Erziehungsart Rousseaus zugrunde, und und es wird wie im „Emile“ so auch in den „Betrachtungen“ die einheitliche Synthese dieser drei Erziehungsarten gefordert. Die drei Erziehungsarten sind: Innere Entwicklung unserer Kräfte und unserer Organe als Erziehung der Natur, Regulierung dieser Entwicklung als Erziehung durch Menschen, Ab-

leitung von Lebensregeln durch eigene Erfahrung als Erziehung durch Dinge. Der ersten Rousseauschen Erziehungsart wird Dalberg vor allem gerecht durch seine Forderung nach der Berücksichtigung der Selbstentfaltung des Zöglings, der dritten durch die Forderung, den Zögling durch eigene Erfahrung lernen zu lassen.

Als besondere Art der Einwirkung auf den aus Leib und Seele zusammengesetzten Menschen betrachtet Dalberg noch die Arzneikunst („Betr." S. 84 f.). Auch hier muß Aequation bestehen zwischen dem Bedürfnis, d. h. der Krankheit, und der Tätigkeit des Menschen, also der Arzneikunst. Diesem Zwecke dient eine besondere Wissenschaft, nämlich die Medizin. Ihre Erkenntnis gewinnt sie als Naturwissenschaft durch Erfahrung.

Die vierte und letzte Möglichkeit der Seele, auf die Dinge außer ihr einzuwirken, nämlich die schönen Künste („Betr." S. 85 ff.), läßt Dalberg aus dem Bedürfnis der Seele nach der Nachahmung der Natur hervorgehen und bekennt sich damit zu einer Kunsttheorie, welche damals von den bedeutendsten Aesthetikern des Europäischen Festlandes (so Alexander Baumgarten, Charles Batteux) vertreten ward. In der speziellen Formulierung seines ästhetischen Prinzips befindet sich Dalberg in Übereinstimmung mit Johann Elias Schlegel (vergl. M. Schenker: Ch. Batteux und seine Nachahmungstheorie in Deutschland, S. 56 ff), dem Onkel der beiden Romantiker, welche Übereinstimmung aber wohl nicht als Abhängigkeit gedeutet werden darf [Werke J. E. Schlegels: „Schreiben an den Herren N. N. über die Komödie in Versen" (1740); „Abhandlung, daß die Nachahmung der Sache, der man nachahmt, zuweilen unähnlich werden müsse" (1741); „Abhandlung von der Nachahmung" (1742/5]. Als Endzweck betrachten Dalberg und J. E. Schlegel bei der Kunst nicht die Nachahmung der Natur, diese ist bei ihnen vielmehr Mittel zum Zweck, und dieses Ziel besteht darin, daß dem schaffenden Künstler, wie dem betrachtenden Kunstfreund Vergnügen bereitet wird, und zwar dadurch, daß die Ähnlichkeit des Kunstwerkes mit der Natur festgestellt wird. Diese Kunsttheorie ist bei Dalberg wohl darauf zurückzuführen, daß er in die Seele ganz allgemein den Trieb nach der Feststellung von Ähnlichkeit legt

und die Erfüllung dieses Triebes mit dem Gefühl der Freude begleitet sein läßt (s. oben). Die Charakterisierung des künstlerischen Schaffens durch Dalberg gibt andererseits mehrere in der damaligen Ästhetik allgemein zu findende Gedanken wieder: Wenn irgendein Eindruck besonders stark in der Seele ist, dann hält der Künstler dieses Erlebnis in einem Kunstwerk fest, und dieses Kunstwerk schafft der Künstler nicht aus Eigennutz, sondern um der Kunst selbst willen, nicht nach bewußten Regeln, sondern instinktiv. Daß Dalberg gerade der Ästhetik ein besonderes Interesse entgegenbringt, beweist die von ihm später herausgegebene Schrift „Grundsätze der Ästhetik, deren Anwendung und deren künftige Entwicklung“ (1791).

## V. Dalbergs Lehren über den Schöpfer.

Nachdem Dalberg seine Aufgabe für die Schöpfung gelöst und in der Ähnlichkeit deren Zweck und Zusammenhang gefunden hat, gilt es für ihn, auch den Schöpfer in seine „Betrachtungen“ einzubeziehen. Wenn tatsächlich ein Grund für den Zweck und Zusammenhang der geschaffenen Welt dasein soll, dann muß auch beim Schöpfer Ähnlichkeit in irgendeiner Weise als wirksam erwiesen werden. Erkenntnisse über Gott gewinnt man nach Dalberg am sichersten aus den von Gott geoffenbarten Wahrheiten. Von ihrer Echtheit sind alle Christen fest überzeugt. Die Gnade Gottes hat diese Überzeugung geschaffen, und nur durch absichtliche Vernichtung derselben ist der Atheismus — und zwar nur vorübergehend — möglich („Betr.“ S. 108, 121, 99).*) Anders ausgedrückt: Um seine Auf-

*) Nichts erfahren wir freilich bei Dalberg darüber, auf welche Gründe hin der Christ der Gnade des Glaubens zustimmt, und ferner, was wir als von Gott geoffenbarte Wahrheiten zu betrachten haben.

gabe einer Lösung entgegenzuführen, will Dalberg die Erkenntnisse der (katholischen) Theologie verwenden. Er wollte ja ganz allgemein die Ergebnisse der verschiedenen Wissenschaften bei der Bearbeitung seines Themas benutzen, und dabei erwähnt er ausdrücklich auch die Theologie („Betr." S. 7). Hierdurch erweitert Dalberg gewißden Rahmen seiner „Betrachtungen", aber auf der anderen Seite bietet die Einbeziehung der Theologie auch große Nachteile. Eine wissenschaftliche Abhandlung, die nicht ausdrücklich in das Gebiet der Theologie gehört, soll eben von allen konfessionellen Schranken frei sein, um so allen Menschen zugänglich zu sein. Vor allem aber wird die methodische Einheitlichkeit des Werkes auf diese Weise gestört. Gewiß sind auch Dalberg diese Nachteile der Einbeziehung der Theologie zu Bewußtsein gekommen, und seine Stellungnahme in diesem Punkte läßt sich nur erklären durch seine vorsichtige Haltung gegenüber der Vernunft in metaphysischen und ethischen Fragen (vergl. Kap. I, II).

In den Ausführungen Dalbergs dringt einerseits eine innige Liebe zur Religion durch (vergl. Kap. VI). Man merkt, wie gegen Ende des Werkes, wo Dalberg sich mit dem Weltschöpfer beschäftigt, seine innere Anteilnahme steigt. An den Stellen, wo er aus dem Leben Christi und der Kirche berichtet, zeigt sich eine besondere Wärme, Begeisterung und sogar ein gewisser Stolz, Anhänger der wahren Religion zu sein, deren Verteidigung gegen ungerechtfertigte Angriffe dem Autor Herzensbedürfnis ist. Andererseits aber offenbaren diese Abhandlungen Dalbergs über den Schöpfer auch seine Bekanntschaft mit theoretischen Fragen der Theologie (vergl. Kap. VI), wenn er auch von der Beschäftigung mit scholastischen Spitzfindigkeiten ausdrücklich nichts wissen will („Betr." S. 132). Diese Scheu vor scholastischer Spitzfindigkeit hat sich bei Dalberg aber dahin ausgewachsen, daß er aus den verschiedenen scholastischen Richtungen das ihm brauchbar Erscheinende herausnimmt. Wir werden noch sehen, wie er mit thomistischen Gedankengängen Anschauungen der englischen Scholastik verbindet.

Voll verständlich werden uns diese Grundlagen der theologischen Ausführungen Dalbergs nur aus dem Stande der damaligen Zeit zur Religion. Da man glaubte, alle wirklich

grundlegenden Fragen nach dem Sinn des Daseins durch die philosophische Wissenschaft beantwortet zu haben, so hielt man damals in weiten Kreisen den Glauben an von Gott geoffenbarte Wahrheiten für überflüssig und sogar für schädlich, weil die Konfessionen Zwietracht stiften und den Fortschritt im wissenschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Leben hemmen sollten. Ja man verstieg sich sogar zu der Behauptung, daß jede Offenbarung Gottes widervernünftig und daher niemals wirklich sei. Man pries statt der geoffenbarten Religion die auf Grund rein wissenschaftlicher Beweisführung gewonnene sog. natürliche Religion als Ersatz an (Deismus). Und noch eine andere Richtung machte sich, wenn auch nicht in so großer Verbreitung wie der Deismus, gegenüber dem kirchlichen Glauben geltend. Man verlangte, Gedanken Salomo Semlers weiterbildend, daß die Echtheit der Offenbarungsurkunden historisch erwiesen werden solle, daß es also nicht genüge, die Glaubwürdigkeit dieser Erkenntnisquellen darzulegen, in der Hoffnung, auf diese Weise durch die Macht der Vernunft den Glauben zu entthronen.

Man sieht ohne weiteres: Dalberg steht in scharfem Gegensatz zu den angeführten Zeitanschauungen. Mag er auch sonst gerne sich zu „fortschrittlichen" Ansichten bekennen, hier wo es sich um die Erhaltung seines Glaubens handelt, ist Dalberg keineswegs geneigt, den Ansichten seiner Zeitgenossen entgegenzukommen, sondern er erblickt vielmehr in der Widerlegung dieser Angriffe gegen den Glauben eine wichtige Aufgabe seines Werkes. Endgültige Widersprüche zwischen Offenbarung und Vernunft gibt es dabei nach Dalbergs Auffassung nicht, und so gilt es, die erscheinenden Widersprüche in aller Ruhe zu lösen („Betr." S. 119). Mag auch Dalberg sich in keiner langen Reflexion über diese seine Anschauungen über das Verhältnis von theologischer und übriger Wissenschaft klar geworden sein, so erhellt sie doch aus der ganzen Anlage seines theologischen Traktates in den „Betrachtungen".

Dalberg folgt hier der in der katholischen Theologie vor allem durch den Einfluß des Aquinaten festgewurzelten Ansicht, daß zur Sicherstellung der durch ihre Methode unterschiedenen theologischen und übrigen Wissenschaft deren Unabhängigkeit

voneinander keineswegs geopfert zu werden braucht, daß vielmehr wegen der unbedingten Zuverlässigkeit beider trotz vorkommender Reibungen bei gewissenhafter Forschungsarbeit endgültige Widersprüche zwischen beiden ausgeschlossen sind, womit dann freilich die Erkenntnis sich verbindet, daß die Übereinstimmung der wissenschaftlichen Ergebnisse mit dem theologischen Erkenntnisschatz als nicht zu unterschätzendes Kriterium für ihre Wahrheit gewertet werden muß.

Doch wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des Traktaktes über den Weltschöpfer dessen eigentlichem Gedankengang zu. In der Schöpfung fand Dalberg eine sonderbare Mischung von Mannigfaltigkeit und Ähnlichkeit. Es lag dabei der Mannigfaltigkeit Unvollkommenheit zugrunde: Die individuelle Mannigfaltigkeit beruhte darauf, daß immer ein Teil der Eigenschaften eines Dinges schlafende Fähigkeiten waren, die relative Mannigfaltigkeit beruhte darauf, daß jedes Ding nur einen Teil der Eigenschaften der gesamten Schöpfung hatte. Die Eingliederung Gottes in sein System des Universums vollzieht nun Dalberg, wenn auch nicht ausdrücklich, nach den scholastischen Definitionen Gottes als actus purus und ens infinitum („Betr." S. 98ff.).*) Gott hat nichts von Mannigfaltigkeit an sich, er ist unveränderlich (also keine individuelle Mannigfaltigkeit), und er ist nur einer (also keine relative Mannigfaltigkeit). Damit fehlen Gott aber auch jene Unvollkommenheiten, welche dieser Mannigfaltigkeit in der Schöpfung zugrundeliegen. Gott ist ganz lebende Kraft, in ihm ist keine schlafende Fähigkeit (= actus purus), und Gott ist unendlich in seiner Vollkommenheit, keine Eigenschaft, die seine Vollkommenheit steigern könnte, fehlt ihm (= ens infinitum). Während also in der Schöpfung durch die Ähnlichkeit Zweck und Zusammenhang in die Mannigfaltigkeit gebracht wird, ist in Gott diese Ähnlichkeit zu vollkommener Einheit gesteigert, weil alle Grenzen der Mannigfaltigkeit fortfallen. Gott besitzt immer die gleiche Vollkommenheit, und

*) Daß diese scholastischen Begriffe für Dalberg sehr passend waren, ergibt sich aus der in Kap. II gefundenen Beziehung der „Betr." zu Aristoteles' Metaphysik, die ja auch die Grundlage jener scholastischen Begriffe bildet..

als einziges Wesen seiner Art ist er keiner Einwirkung von außen her unterworfen. Noch einige Einwendungen gegen den von ihm entwickelten Gottesbegriff weist Dalberg zurück. Die Offenbarung lehrt doch, daß in Gott drei Personen sind, wie verträgt sich das mit der Einheit in Gott? Gott ist ein Geistwesen, er ist mit Bewußtsein ausgestattet, er denkt sich selbst. In jedem Bewußtsein entsteht aber durch das Denken ein Abbild seines Gegenstandes. Dieses Abbild im Geiste Gottes nun ist die zweite Person der Gottheit. Aus dem Verhältnis von Bewußtsein und Abbild aber entsteht Selbstliebe Gottes, Liebe zum Abbild, und diese Liebe ist die dritte Person der Gottheit (dieselben Ausführungen findet man bei Thomas von Aquin: L. c. a. 9). Wie verträgt sich ferner der Schöpfungsakt Gottes mit seiner Einheit? Wird durch ihn nicht Veränderung in Gottes Dasein getragen? Freilich wäre dies der Fall, wenn die Schöpfung in einem bestimmten Augenblick entstanden wäre. Aber Gott hat die Schöpfung von Ewigkeit her erschaffen, wenn sich auch die Dinge der Schöpfung erst im Laufe der Zeit verwirklicht haben (dieselben Ausführungen findet man bei Thomas von Aquin: C. g. II. c. 32—37).

Ähnlichkeit findet Dalberg in der Schöpfung und beim Schöpfer. Hiermit begnügt er sich aber nicht, sondern er sucht auch zwischen Schöpfer und Schöpfung ein Verhältnis von Ähnlichkeit festzustellen, damit tatsächlich im ganzen Universum der Zweck und Zusammenhang fest begründet sei. Gott ist ihm nicht nur in seiner Person das unerreichte Vorbild für den in der Welt gefundenen Zusammenhang, sondern auch in seinem Verhältnis zur Welt („Betr." S. 105 ff.). Wenn nun auch nach Dalberg ganz allgemein Ähnlichkeit besteht zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung, so läßt er dieselbe sich doch ganz besonders auswirken zwischen dem Menschen und Gott. Gott hat den ersten Menschen sich selbst ähnlich, nach seinem Ebenbilde geschaffen. Diese Ähnlichkeit mit dem dreieinigen Gott (s. oben) erblickt Dalberg in Übereinstimmung mit Thomas von Aquin (vergl. dessen S. th. l. qu. 94. a. 1) vor allem darin, daß der Mensch die Existenz und Wirksamkeit des Weltschöpfers erkennt. In derartigen Augenblicken der Gotteserkenntnis ist die Seele das Bildnis Gottes. Freilich ist dieses Bildnis unvollkommen;

denn die Unendlichkeit Gottes kann die Seele niemals vollkommen erfassen. Zudem schauen wir Gott hinieden nicht unmittelbar, sondern durch die Verbindung mit dem Leib ist die Seele eingeengt. Erst im Jenseits fallen diese Schranken, und hier kann die Seele Gott unmittelbar schauen (vergl. Kap. II). Aus dieser Erkenntnis Gottes läßt dann Dalberg die Liebe zu ihm entspringen, und in dieser Liebe erblickt er höchste Stufe der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott (ebenso Thomas von Aquin: In Sentt. 2. dist. 29. qu. 1. a. 2) und zugleich die einzige Möglichkeit einer vollkommenen Befriedigung des menschlichen Glückseligkeitstriebes. Hiermit verläßt nun Dalberg die Gedankengänge von Thomas, der als Intellektualist in der vollkommenen Erkenntnis Gottes das höchste Glück der menschlichen Seele erblickt. Dalberg schließt sich vielmehr jetzt an den Voluntarismus der englischen Franziskanerschule (Duns Scotus, William Occam) an, wenn er den beglückenden Wert des Glaubens besonders auf dem Gebiete des Begehrens zur Geltung kommen läßt. Der letzte Gedanke Dalbergs deckt sich andererseits mit dem berühmten Ausspruch von Augustinus: Du hast uns für dich erschaffen, o Gott, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir (man vergleiche Dalbergs Brief an Herder vom 26. April 1777: „St. Augustin witzelt und anagrammatisiert oft unausstehlich, doch war und bleibt er in mancher Absicht ein gelehrter und geistvoller Mann"). In der Liebe zu Gott, entspringend aus der Gotteserkenntnis, erblickt Dalberg aus den obigen Gründen den Zweck und Inhalt des menschlichen Daseins. Wenn wir aber Gott wahrhaft lieben wollen, so schließt das nach Dalberg die Liebe zu seinen Geschöpfen ein.

Dalberg läßt nunmehr die katholischen Lehren über den Sündenfall und die Erlösung folgen, die freilich eine besondere Färbung erhalten durch seine Ansichten über den Urzustand im Paradiese und seine Auffassung von der Hoffart (s. Kap. II). Die Erkenntnis und Liebe Gottes sind dem Menschen unmöglich geworden seit dem Sündenfall der ersten Menschen im Paradiese. Denn da ward ihm die Hoffart zum Anteil, und diese verhindert, daß der Mensch seinen Geist unvoreingenommen zu Gott erhebt. Damit ist das Gleichgewicht in der Schöpfung gestört, weil der Trieb des Menschen nach Glückseligkeit nicht

mehr befriedigt werden kann und die Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Schöpfung vernichtet ist. Aber der Schöpfer hat durch seine Offenbarung das erschütterte Gleichgewicht wiederhergestellt, indem er einerseits der ganzen Menschheit übernatürliche Wahrheiten mitgeteilt hat, andererseits durch seine Gnade auf die Seelen der einzelnen Menschen einwirkt. Die Offenbarung verkündet die Erwartung des ewigen Lebens, die Tatsache, daß Gott für alle Menschen sorgt, ist in ihr enthalten, das Vorbild des göttlichen Erlösers wird gezeichnet. Diese Wahrheiten können den nach Glück ringenden Menschen allein trösten in den schweren Drangsalen des irdischen Lebens. Vor allen Dingen stellt die Offenbarung die Gotteserkenntnis wiederher, indem durch die göttliche Gnade im Menschen die unerschütterliche Überzeugung vom Dasein des Weltschöpfers und von der Echtheit seiner Offenbarungen erregt wird. Damit zugleich entsteht die Liebe zu Gott aufs neue, die durch Befriedigung des menschlichen Sehnens und durch Wiederherstellung seiner Gottähnlichkeit den Sinn des menschlichen Lebens erfüllt.

Hiermit schließen die eigentlichen Ausführungen Dalbergs zum Thema (S. 112). Aber wir sahen ja bereits zu Anfang dieses Kapitels, daß die Widerlegung antireligiöser Zeitanschauungen im Hintergrunde der Betrachtungen Dalbergs über den Schöpfer steht, und diese Tendenz tritt jetzt, wo die eigentliche Aufgabe Dalbergs beendet ist, in den Vordergrund und führt die Gedanken des Autors weiter. Zunächst sucht er die Harmonie der theologischen Wahrheiten mit seinem System zu erweisen. Die Tendenz dieser gewiß originalen Gedankengänge ist apologetisch, wenn sich auch nicht immer klar zeigt, inwieweit Dalberg die Theologie und sein System rechtfertigen will. Nach Dalberg erfreut die menschliche Seele die Feststellung von Ähnlichkeit, und diese Freude bildet einen wesentlichen Bestandteil des ästhetischen Wohlgefallens (vergl. Kap. IV). Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet Dalberg nunmehr die Offenbarung, und er findet, daß die Offenbarung aufs beste diesen Trieb des Menschen nach der Feststellung von Ähnlichkeit befriedigt („Betr." S. 114 ff.). In den Gleichnissen der Evangelien erfreut den Menschen die darin enthaltene Ähn-

lichkeit, die äußere Handlung bei den Sakramenten ist ähnlich ihrer Gnadenwirkung, die Geburt Christi ist die höchste Stufe der Verähnlichung von Schöpfer und Schöpfung, die Gesetze der Religion fordern Ähnlichwerden mit Christus, die hierarchische Ordnung in der Kirche ist ähnlich der Stufenreihe der Wesen im Universum*). Anschließend sucht Dalberg die Einwirkung der göttlichen Gnade auf den Menschen (die Möglichkeit einer solchen Einwirkung wurde damals bestritten) mit den Resultaten seiner Wissenschaft, vor allem seiner Psychologie, zu vereinbaren („Betr." S. 120 ff.). Die Tatsache einer solchen Wirkung der göttlichen Gnade ist gewiß für Dalberg: Alle Gefahren, selbst den Tod erachtet der für nichts, der von der göttlichen Gnade erfaßt ist. Wer einmal die Gnadenwirkungen in seinem Innersten gespürt hat, der weiß, was es um sie ist. Darüber hinaus aber hält Dalberg auch die Einwirkung der göttlichen Gnade auf die Menschenseele für sehr gut vereinbar mit den von ihm aufgestellten Gesetzen der Psychologie. Alle Handlungen des Menschen resultieren nach Dalberg aus dem Glückseligkeitstriebe, der durch das Erkennen reguliert wird (s. Kap. IV). Dalberg betont nun ganz besonders die Verstandesgnade, die gnadenhafte Wirkung auf das Erkennen des Menschen. Wie oft taucht nicht urplötzlich in der Seele ein Gedanke oder ein „Gefühl" auf, die in gar keinem Zusammenhang stehen zu den vorhandenen Gedanken und „Gefühlen" der menschlichen Seele! Hier kommt Dalberg der Umstand zugute, daß er die Macht der Assoziation im menschlichen Seelenleben eingeengt hat (s. Kap. IV).

Es folgt in den Abhandlungen Dalbergs über den Schöpfer die Widerlegung eines damals besonders beliebten Angriffes gegen die Offenbarung, nämlich die Widerlegung ihrer Kulturfeindlichkeit, mit anderen Worten ihrer Unvereinbarkeit mit dem Kulturfortschritt („Betr." S. 122 ff.). Die Verankerung der Offenbarung in seinem System genügt eben Dalberg nicht zu ihrer Rechtfertigung, sondern er ist bestrebt, die Haupteinwendungen der damaligen Zeit gegen die Offenbarung zu ent-

*) Über die Anschauung Dalbergs, daß nur die Offenbarung ein wahres und wohlbegründetes Sittengesetz zu bieten vermag, haben wir schon in Kap. II berichtet.

kräften. Synthese zwischen Religion und Gemeinschaftsleben heißt die hier auftretende Dalbergsche Aufgabe. Es gilt die Beantwortung der Frage, ob die Offenbarung nicht den Menschen untauglich macht für die menschliche Gesellschaft. Dalbergs Antwort lautet nein: Der von der Offenbarung tief erfaßte Mensch ist im Gegensatz zu der Meinung so mancher Philosophen ein guter Bürger und ein tüchtiges Mitglied des Staates. Christus fand schon seine Freude daran, unter den Menschen zu sein; seinen Jüngern schärfte er die Liebe zueinander ein; die Pflichterfüllung gegenüber der Allgemeinheit ist oberstes Gesetz der Christen; das Recht auf Bestrafung der Übeltäter ist den Christen heilig, der Gehorsam gegen die rechtmäßige Obrigkeit zur strengsten Pflicht gemacht. Wenn der Christ sich von irdischen Sorgen möglichst freihalten soll, so lese man daraus nicht, daß er der Welt ganz und gar den Rücken kehren soll, um sich Andächteleien hinzugeben. Der Christ soll auch arm sein, d. h. aber nicht, er solle sein Geld wegwerfen, sondern es gut gebrauchen und nicht über Gebühr daran hangen. — Deutlich tritt hier neben die apologetische Tendenz Dalbergs die polemische. Die Kulturfreudigkeit seiner Zeit hat auf Dalberg den Eindruck nicht verfehlt (vergl. Kap. IV), und deshalb will Dalberg mit der bestehenden Kultur den anerkannten Glauben in Einklang bringen. Er will den Glauben nicht in der klösterlichen Stille zu voller Entfaltung bringen, sondern ihn hineinstellen in das wirkliche Leben, so wie es sich im irdischen Getriebe abspielt. Diese seine Tendenzen und Darlegungen sind gewiß zu einem großen Teil auf Beeinflussung vonseiten der geistlichen Fürstenhöfe zurückzuführen, da sich dort diese Bestrebungen in Theorie und Praxis (z. B. Beschränkung der Klösterzahl) großer Beliebtheit erfreuten (vergl. Kap. VI). Nur vorübergehend sei noch ein Versuch Dalbergs erwähnt, Offenbarung und Urgeschichte als widerspruchslos zu erweisen. Längere, auch für seine Zeit nichts wesentlich Neues enthaltende Ausführungen über diesen Punkt endigen in der Freude, daß die Offenbarung aus allen Angriffen zu allen Zeiten siegreich hervorgeht („Betr." S. 126 ff.).

Dalbergs Abhandlung über den Schöpfer klingt aus in eine Mahnung zur Einheit im Glauben („Betr." S. 129 ff.). Christus

schließt keinen Menschen von der Kirche aus. Freilich ist nicht nur der Katholik im Besitze der wahren Religion und damit Mitglied der Kirche, sondern nur Gott weiß, in welchen Menschen seine Gnade wirksam ist. So manche große Männer sind gewiß in ihrem Innern von göttlicher Gnade tief bewegt worden. Die Wirksamkeit der Begierdetaufe ist ja eine entschiedene Wahrheit. Mag auch die Gottesvorstellung mancher Menschen noch so verworren sein, wenn sie den unbekannten Schöpfer um Gnade anflehen, wird er sie ihnen nicht versagen. Nur der wird verworfen, der hartnäckig auf seinen Irrtümern besteht. Einst aber wird der Tag kommen, wo alle Menschen auf Erden Anhänger der wahren Religion sein werden. Hier spricht sehr deutlich der Kirchenfürst Dalberg. Die Bestrebungen und Hoffnungen der deutschen Bischöfe gingen nämlich damals dahin, alle deutschen Christen unter ihrer Leitung zu einen, und die Kämpfe gegen den Primat des Papstes im Anschluß an die Schrift des Febronius hatte im Grunde genommen nur den Zweck, durch die erstrebte Einschränkung der päpstlichen Macht diese Vereinigung der deutschen Christen den Protestanten zu erleichtern (vergl. Kap. VI). Interessant ist übrigens, daß Dalberg in seinem späteren Leben als Fürstprimas des Rheinbundes einer Verwirklichung dieser Bestrebungen von ganzem Herzen seine Kräfte widmete.

---

## VI. Dalbergs Bildungsgang und seine Bedeutung für die „Betrachtungen."

Die bisherigen Ausführungen waren dem Versuch gewidmet, die Hauptgedanken der „Betrachtungen" und deren Verhältnis zu der damaligen Wissenschaft herauszustellen. Als Ergänzung hierzu erwächst nun die Aufgabe zu zeigen, inwiefern die „Betrachtungen" in ihrer Eigenart ein Produkt des Bildungsganges ihres Verfassers sind.

Wenn wir zunächst die Einflüsse der Erziehung auf den jungen Dalberg einer Betrachtung unterziehen (vergl. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg . . . I, S. 7 f. und J. Müller: C. Th. von Dalberg . . ., S. 2 f.) so können wir wohl mit Recht behaupten, daß auf diese Erziehung vonseiten der Eltern großes Gewicht gelegt wurde. Seine Abstammung aus vornehmer Familie brachte es mit sich, daß der junge Dalberg zu hoher politischer und kirchlicher Stellung bestimmt und früh mit seiner wissenschaftlichen Ausbildung begonnen wurde. Von den vielen Arten des möglichen Elementarunterrichtes wurde für den Knaben der Unterricht im Hause auserwählt, welch letzterer bei den Adeligen der Heimat Dalbergs in Ermangelung von dort bestehenden Ritterakademien der fast ausnahmslos gebräuchliche war. Die Forderung nach der Einzelerziehung durch Locke, Montaigne und Rousseau hatte also in den Kreisen des Adels seine Wirkung nicht verfehlt. An dem Wohnsitz der Eltern Dalbergs (im Sommer Herrnsheim bei Worms, im Winter Mainz) wurde dem Knaben der Elementarunterricht zuteil. Die Leitung der Erziehung wurde aber nicht, wie so oft zur damaligen Zeit in den adeligen Familien, einem Hofmeister übertragen, sondern blieb in den Händen des Vaters. Neben den Lehrern, an denen in Mainz reiche Auswahl bestand, spielte der Kaplan als Erzieher in der gut katholischen Familie eine wesentliche Rolle. Ergänzt wurde dieser Hausunterricht durch das Studium der Sprachen und schönen Wissenschaften in Mainz sowie der Physik und Gelehrtengeschichte in Würzburg. Hauptzweck dieses Elementarunterrichts war es, den jungen Dalberg in möglichst alle Fragen der verschiedenen Wissenschaftsgebiete einzuführen. Freilich brachte dieses enzyklopädische Bildungsziel es wohl mit sich, daß gewisse Teile von der Unmenge des zu erledigenden Stoffes nur flüchtig durchgenommen werden konnten. So wurde dann die erste Erziehung der Anlaß dazu, daß Dalberg ein lebhaftes Interesse für nahezu alle wissenschaftlichen Fragen mit ins Leben nahm, daß aber auch in ihm die Neigung zu allzu leichter Beantwortung dieser Fragen entstand. Ohne diese universale Art der Jugenderziehung wäre Dalberg wohl nie in der Stimmung gewesen, an die Lösung einer so weit verzweigten Aufgabe

heranzutreten, wie sie das Thema der „Betrachtungen“ darstellt; ohne sie bleibt es ganz unverständlich, wie es den Autor der „Betrachtungen“ immer wieder drängt, innerhalb seiner Ausführungen vom Thema abzuweichen, um alle möglichen Probleme zu lösen: Wenn er die Gesetze der eigenen Existenz und der Coexistenz für das Gebiet der Natur beweisen will, benutzt er die Gelegenheit, um seine Ansichten über das ganze weitverzweigte Gebiet der Naturwissenschaften dem Leser mitzuteilen; Entstehen und Vergehen, Zweck und Wert der Kultur werden ohne besondere Beziehung zum Thema eingehend untersucht. Leider machen sich aber auch die Schattenseiten der universalen Bildung Dalbergs in seinem Werke geltend. Es ist nicht zu leugnen, daß die Tiefe des Wissens mit dem Umfang desselben bei dem Autor der „Betrachtungen“ nicht immer übereinkommt. Nur zu leicht werden die schwierigsten Fragestellungen angefaßt, und nur zu gerne wirft Dalberg sich in die Arme eines übertriebenen Eklektizismus. So sagt denn auch von ihm kein anderer als Schiller, der durch persönlichen Verkehr mit Dalberg zu einem Urteil über ihn wohl berechtigt war: „Zwar scheint er mir etwas Unstätes und Schwankendes zu haben, und darum dürfte er nicht dazu gemacht sein, eine Materie mit Gründlichkeit zu erschöpfen, aber seine Blicke sind hell, rasch und weit verbreitet . . .“ (Schiller kurz nach seiner Hochzeit an Körner). Andererseits war aber auch die Erziehung zu persönlich-religiösem Leben in Dalbergs frühester Jugend von Bedeutung für die „Betrachtungen“; denn diese tiefe Religiösität verließ ihn nicht während seines ganzen Lebens, mochte sie auch noch so oft durch allzu große Beschäftigung mit politischen Dingen überwuchert werden. Für die Tatsache und Art der Einbeziehung des Weltschöpfers in sein System des Universums, die in dem gegenüber der geoffenbarten Religion so kritischen 18. Jahrhundert umso auffälliger erscheint, finden wir nur hier eine Erklärung.

Im Alter von ungefähr 16 Jahren wurde nun der junge Dalberg von den Eltern zur Universität Heidelberg geschickt (vergl. v. Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 8 f. und J. Müller: C. Th. von Dalberg, S. 3 f.), um sich dort dem juristischen Studium zu widmen (vergl. Toepke: Die Matrikel der Universität Heidel-

berg IV, S. 191 f.). Daß Dalberg sich dieser Aufgabe mit Fleiß widmete, zeigt der Erfolg: bereits nach zwei Jahren gelang es ihm, eine Dissertation zu verteidigen, und dies brachte ihm die Würde eines Doctor juris. In der Zwischenzeit besuchte Dalberg auch noch die Universität Göttingen. Die Wahl dieser beiden Universitäten war keine schlechte. Galt doch Göttingen damals in Deutschland als die beste Hochschule, und wurde doch die Universität Heidelberg durch die Bemühungen des Landesherrn, Kurfürst Karl Theodor aus dem Pfalz-Sulzbachschen Hause (1742—99), zu neuem Glanze erweckt (vergl. Hautz: Gesch. d. Univ. Heidelberg II, S. 271 ff.).

Während seiner Universitätszeit bot sich dem Autor der „Betrachtungen" zum ersten Male Gelegenheit, von berufener Seite sich in das weite Gebiet der Philosophie einführen zu lassen, und ein so wissensdurstiger Geist wie er konnte diese Gelegenheit nicht ungenutzt vorübergehen lassen. Während die Philosophie in Heidelberg (vergl. J. F. Hautz: Gesch. der Univ. Heibelberg II, S. 280 f.) nur von einem außerordentlichen Professor vertreten wurde (Karl Büttinghausen), genoß dieser Zweig der Wissenschaft in Göttingen (vergl. J. St. Pütter: Versuch einer akad. Gel.-Gesch. von der G. A.-Universität zu Göttingen I, S. 165 ff.) eine reichere Pflege. Drei ordentliche und ein außerordentlicher Professor widmeten sich dieser Wissenschaft. Professor Samuel Christian Hollmann las über Logik, Metaphysik, Ethik und Naturrecht, ebenso Andreas Weber; Vorlesungen von Professor Otto David Heinrich Becmann und Rudolf Wedekind ergänzten dieselben. Wenn auch Dalberg damals als Anfänger noch nicht die vorgetragenen philosophischen Meinungen selbst weiter verarbeiten konnte, so lieferte ihm dieser Unterricht doch manches Material, das er später in seinen „Betrachtungen" verwerten konnte, und vor allem wurde auf diese Weise sein Geist erst aufgeschlossen für den Sinn und die Bedeutung jener Probleme, die er später in den „Betrachtungen" zu lösen unternahm. Noch ganz kurz wurde Dalberg sodann in das Gebiet der Theologie eingeführt in Worms, Mannheim und Mainz (vergl. J. Müller: C. Th. von Dalberg, S. 4). Ohne diesen Unterricht wäre es ihm wohl unmöglich gewesen, seinen Traktat über den Schöpfer in die

„Betrachtungen“ aufzunehmen, hätte er nicht seinen apologetischen Tendenzen in seinem Werke Raum geben können. Zur Erweiterung seines Blickfeldes trug sodann eine längere Reise Dalbergs bei, die der Sitte der Zeit entsprach (vergl. K. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 9 f.). Dalberg selbst äußert sich in seinen „Grundzügen der Ästhetik“ über die Eindrücke, die er von dem Besuch Italiens, Frankreichs, der Niederlande und vieler deutscher Fürstenhöfe mit nach Hause nahm. Doch hören wir, was der Biograph des alten Johann von Dalberg, Geheimrat Zopf, zu berichten weiß; er rühmt von Dalberg, „daß er nicht nur in den durchreisten Ländern die berühmtesten Männer sich zu Freunden machte, von ihnen die Gesetze und verschiedenen Regierungsformen kennenlernte, ihre verschiedenen Einrichtungen im literarischen, politischen und ökonomischen Leben einsah, die Bibliotheken durchforschte und die Schätze der Natur und Kunst betrachtete, sondern daß er auch in die Werkstätten der Professionisten sich begab, um seine erworbenen Kenntnisse mit neuen Erweiterungen zu bereichern und sie für die Zukunft zum Nutzen anwenden zu können.“

Es wäre nun verfehlt zu glauben, daß der junge Dalberg schon ein fertiger Mensch gewesen wäre, als er im Alter von ungefähr 20 Jahren von der Weltreise zurückkehrte und sich dann dem eigentlichen Berufsleben, nämlich der kirchlich-politischen Laufbahn am Hofe zu Mainz, widmete (vergl. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 11 f.). Im Gegenteil wurde eigentlich erst jetzt seine ganze Geisteshaltung bestimmt, indem er nicht mehr alles, was ihm geboten wurde, so ziemlich unbesehen und ohne persönlich dazu Stellung zu nehmen in seinen Geist aufnahm. In seiner langen, achtjährigen Anwesenheit in Mainz liegt der Grund dafür, daß er ganz besonders stark von dem dort herrschenden Geist beeinflußt wurde, eine Tatsache, die durch manchen Gedanken der „Betrachtungen“ bestätigt wird.

Doch unterrichten wir uns zunächst einmal kurz über die Zustände, wie sie im geistigen Leben der damaligen kirchlichen Fürstenhöfe durchgehend herrschten. Die Verbindung des kirchlichen und weltlichen Amtes in der Person der deutschen

Bischöfe hatte mehr und mehr dazu geführt, daß die Stellung als weltlicher Fürst für den Charakter des Lebens dieser Männer ausschlaggebend geworden war. Dieser Umstand machte sich nun auch bemerkbar in dem geistigen Leben an den Höfen der Kirchenfürsten. Die Beschäftigung mit der eigentlich theologischen Wissenschaft wurde verdrängt durch die Hingabe an die früher so geschmähte „weltliche" Wissenschaft. Die Fürstenhöfe der damaligen Zeit wuchsen sich mehr und mehr zu Mittelpunkten für die Entwicklung der Wissenschaften aus; nicht nur wurden die Hauptvertreter der Wissenschaften an die Höfe herangezogen, sondern die einzelnen Höfe standen auch unter sich in lebhaftem Ideenaustausch, und hierbei marschierten die geistlichen Fürsten an der Spitze. Durch den westfälischen Frieden war eine weitgehende Stabilisierung der politischen Verhältnisse eingetreten, und die Spuren, welche der dreißigjährige Krieg zurückgelassen hatte, verschwanden überraschend schnell. So konnte sich der Sinn der Landesherren anderen als politischen Zielen widmen, und das besonders bei den geistlichen Fürsten, weil diese nicht durch dynastisches Interresse in Anspruch genommen wurden wie die weltlichen Fürsten, die ihren Besitz durch Heiraten und Neuerwerb ständig zu vergrößern sich bemühten. An den Höfen der damaligen Kirchenfürsten fanden aber nicht nur die Sonderwissenschaften eine rege Förderung. Sie waren vielmehr auch eine Pflegstätte für die Philosophie, ja es drangen sogar die der damaligen Zeit eigenen, die traditionellen Zustände ohne Scheu kritisierenden Gedankengänge in die Kreise der Kirchenfürsten hinein. Bedrohten auch nicht so starke Stürme in der katholischen Kirche das starke Lehrgebäude, so richteten sich doch zahlreiche Angriffe z. B. gegen die Macht des Papstes und den übergroßen Einfluß des Ordensklerus.

Die bisher im allgemeinen gezeichneten Zustände an den Höfen der deutschen Kirchenfürsten herrschten auch am Kurmainzischen Hofe (vergl. Cl. Th. Perthes: Polit. Zust. u. Pers. . . . I, S. 18 ff.). Besonders überwog dort der Einfluß der französischen Aufklärungsphilosophie. Das letztere ist leicht verständlich, weil ja einerseits die Hauptwerke der französischen Aufklärung schon bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche

übertragen wurden, und weil andererseits französischer Einfluß in Deutschland sich damals stark geltend machte, und das in Mainz ganz besonders auf Grund der geographischen Lage. Die Exponenten des am Mainzer Hofe herrschenden Geistes waren die Minister Groschlag und Benzel, die beide unter ihrem Vorgänger, dem Grafen von Stadion (einem persönlichen Freund und eifrigen Verehrer Voltaires), ausgebildet worden waren und in seinem Sinne das ihnen anvertraute Land zu verwalten suchten.

Hier in Mainz wurde Dalberg also eingeführt in die verschiedenen Tendenzen der damaligen Aufklärungsphilosophie, und so kommt es denn, daß diese Tendenzen auch in seinen „Betrachtungen" hervortreten. Zunächst sind es die religiösen Bestrebungen der Kirchenfürsten, die in Dalbergs Werk ihren Wiederhall finden. Das Bestreben Dalbergs, die Behauptung von der Kulturfeindlichkeit der Religion zu widerlegen, sein Interesse für die Einigung aller Christen, sein absolutistisches Staatsideal gehen, wie wir bereits sahen, auf die Einflüsse der deutschen Kirchenfürsten zurück und sind daher wohl durch seinen Aufenthalt am Mainzer Hofe verursacht. Daneben finden wir auch in den „Betrachtungen" den Niederschlag der am Mainzer Hofe herrschenden Vorliebe für die französische Aufklärungsphilosophie. Die unbedingte Anlehnung Dalbergs an den französischen Schweizer Bonnet in allen psychologischen Fragen erscheint von hier aus ganz verständlich, ebenso die Aufnahme des Rousseauschen Antagonismus zwischen Selbstliebe und Eigensucht, die Schätzung und Verwendung der Rousseauschen Pädagogik, wie endlich die eigenartige, halb korrigierende, halb zustimmende Stellungnahme zur Kulturphilosophie Rousseaus.

In eine ganz andere Sphäre trat Dalberg ein, als er im Jahre 1771, den Mainzer Hof verlassend, den Statthalterposten in Erfurt antrat (vergl. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 29 ff.). Die Bedeutung dieses Wechsels für die Abfassung der „Betrachtungen" besteht darin, daß Dalberg jetzt die nötige Zeit und Muße fand, sich in gesteigertem Maße der wissenschaftlichen Betätigung hinzugeben, daß er ferner durch Ideen-

austausch mit großen Denkern sein geistiges Leben weiter zu befruchten imstande war.

In Erfurt selbst konnte Dalberg von zwei Seiten her Anregungen erwarten. Zunächst bestand dort eine Universität (vergl. G. Liebe: Die Univ. Erf. u. Dalberg, S. 3 ff.). Aber diese Universität war im Stadium des Verfalles; die bedeutenderen wissenschaftlichen Lehrer (so Wieland) hatten die Stadt verlassen, und die zurückbleibenden verbrauchten den größten Teil ihrer Kräfte zu gegenseitigem Streite. Von hier konnte also Dalberg wohl kaum eine Anregung erhalten, sondern er wurde nur um eine Aufgabe bereichert, nämlich der Universität zu neuer Blüte zu verhelfen, und ehe er diese Aufgabe mit Erfolg einem Ende zuführen konnte, war das Jahr der Veröffentlichung der „Betrachtungen" längst herangekommen. Die zweite Seite, von der Dalberg wissenschaftliches Interesse in Erfurt erwarten durfte, war die dort bestehende Akademie. Diese war gegründet worden mit der Begründung, daß die Universitäten und hohen Schulen nur die Anfänge der Wissenschaften betrieben, und dies in ständiger Wiederholung. „Wollen also öffentliche Lehrer," so lautet das Kurfürstliche Gründungspatent vom 19. Juli 1754 (K. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 29 f.), „die das in den Wissenschaften noch Mangelnde oder zu Verbessernde einsehen und verstehen müssen, in denselben Verbesserung, Ergänzung und Erweiterung verbreiten, so kann solches nicht anders als außer ihrem öffentlichen Amte geschehen, wenn sie entweder vor sich selbsten ihren Fleiß dahin gerichtet sein lassen und ihre Erfindungen, Gutachten und Gedanken bekannt machen, oder, welches noch besser, wenn sie mit andern, in der gelehrten Welt berühmten Männern in gewisse Gesellschaften treten, ihre Sachen einander vortragen und der allgemeinen Prüfung unterwerfen." Man sieht unschwer: Wenn diese Akademie noch bestand, dann mußte sie für Dalberg eine willkommene Stätte und Gelegenheit zur Vertiefung seiner Bildung sein. Aber die Akademie teilte das Schicksal ihrer Schwester, der Universität. Seit dem Jahre 1761 war es ständig bergab gegangen, und bald hörte man nichts mehr von ihrer Wirksamkeit. Zwar wurde die Akademie durch Dalberg wiedereröffnet und durch seinen Eifer

zu neuer Blüte entfacht, sodaß Gelehrte von Rang Beiträge für ihre Versammlungen lieferten; aber damals waren die „Betrachtungen“ schon geschrieben.

Es war also recht traurig in der ersten Zeit seines Erfurter Aufenthaltes für den an regem Ideenaustausch besonders interessierten Statthalter an seiner Wirkungsstelle selbst bestellt. Aber reiche Entschädigung bot der schon bald aufgenommene Verkehr mit den Fürstenhöfen der Umgegend, so vor allem mit Gotha und mit Weimar.

In Gotha (vergl. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 40 ff.) herrschte damals Herzog Ernst II. Auf wissenschaftlichem Gebiete befaßte er sich hauptsächlich mit der Mathematik und der Astronomie. Er ließ auf dem Seeberg unter der Leitung von Freiherrn von Zach eine Sternwarte errichten und schrieb auch selbst eine Reihe astronomischer Werke. Daneben war der Herzog von echt liberaler Gesinnung, die Denkfreiheit der Wissenschaften galt ihm als höchstes Ziel. Dies bewog ihn, dem Illuminatenorden beizutreten, dessen oberster Grundsatz es war, sich immer offen und frei zur Wahrheit zu bekennen. Eine besondere Note erhielt das Gothaer Hofleben noch durch die Anwesenheit des jüngeren Bruders des Herzogs. Dieser war Wieland sehr zugetan und unterhielt mit ihm einen sehr lebhaften brieflichen Verkehr. Da er zudem mehrfach Reisen nach Italien unternommen hatte, so war er auf dem Gebiete der schönen Künste stark interessiert. Seine Lieblingsbeschäftigung galt der deutschen und französischen Literatur, und er verfertigte selbst Gedichte in diesen beiden Sprachen. Auf diesen Verkehr am Gothaer Hofe ist es wohl mit zurückzuführen, wenn in Dalbergs Werk die Gesetze der Himmelsmechanik häufig Erwähnung finden, wenn er ferner sich in der Darstellung seiner Gedanken eines guten Stiles zu befleißigen sucht. Daß Dalberg auch die liberalen Tendenzen des Gothaer Hofes sich zueigengemacht hat, dafür ist der beste Beweis sein eigener Eintritt in den Illuminatenorden. Aber aus den „Betrachtungen“ wird uns der Sinn klar, den Dalberg dem „Eintreten für die Wahrheit“ aufseiten der Illuminaten gibt. Während es für viele einen Anreiz abgab, aus Vernunftgründen heraus gegen die Religion Stellung

zu nehmen, soweit sie auf Offenbarungen gegründet ist, besteht für Dalberg diese „Wahrheit", für die es einzutreten gilt, in der Widerspruchslosigkeit und damit Richtigkeit der von den Wissenschaften eindeutig festgelegten Erkenntnisse und der geoffenbarten Religion.

An dem zweiten Fürstenhofe, wo Dalberg ein häufig und gerne gesehener Gast war, nämlich dem Hofe zu Weimar (vergl. von Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 42 ff.), herrschte Anna Amalia als Regentin. Ihr Sohn war der Erbprinz Karl August, welcher von dem Grafen von Goertz, einem persönlichen Freunde Dalbergs, erzogen wurde. Gar bald wurde Dalberg Freund und Ratgeber der Herzogin Amalia, und dieses Vertrauensverhältnis wurde weiterhin dadurch gefördert, daß Dalberg von der Herzogin in Sachen der Erziehung des Erbprinzen häufig um Rat gefragt wurde, weil sie glaubte oder wenigstens fürchtete, daß der Einfluß des Grafen von Goertz auf ihren Sohn nicht der von ihr gewünschte sei. Diesem Verkehr käme an sich nur geringe Bedeutung zu, wenn nicht Dalberg durch seinen wiederholten Aufenthalt am Weimarer Hofe zu dort sich aufhaltenden Männern in Beziehung getreten wäre, die zu den größten Geistern der damaligen Zeit sich zählen konnten, nämlich zu Goethe und Herder*).

Goethe (vergl. v. Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 50 ff.) traf in Weimar am 7. November 1775 ein und wurde sodann im Juni 1776 in das Ministerium als Mitglied aufgenommen. Schon bald nach seiner Ankunft in Weimar entspann sich zwischen ihm und Dalberg ein inniger persönlicher und brieflicher Verkehr. Niederschläge davon finden sich in vielen uns erhaltenen Briefen und Tagebüchern. Man sprach sich über

*) Was das Verhältnis Dalbergs zu Wieland, der auch zur damaligen Zeit in Weimar weilte, angeht (vergl. v. Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 56), so ist uns hier nichts erhalten, was auf die Art und Weise dieses Verkehrs in den Jahren bis 1777 einen Schluß zu ziehen erlauben würde. Daß überhaupt ein Verkehr zwischen beiden stattgefunden hat, ergibt sich aus einem Briefe Wielands an Karl Ludwig von Knebel, in dem er sich rühmt, eine Reihe von Briefen Dalbergs zu besitzen. Über den amtlichen Charakter wird dieser Briefwechsel aber wohl bis zum Jahre 1777 kaum herausgekommen sein (Dalberg wollte Wieland damals zum Rektor der Universität in Erfurt machen und trat dieserhalb brieflich an ihn heran).

Probleme aller Art aus, und daß dabei Dalberg gerade für die Abfassung seiner „Betrachtungen“ mit ihrer Berücksichtigung aller Wissensgebiete von einem so universalen Geist wie Goethe gar vieles empfangen konnte, ergibt sich wohl von selbst.

Wir kommen nunmehr zur Betrachtung des Verhältnisses zwischen Dalberg und Herder (vergl. v. Beaul.-Marc: K. von Dalberg I, S. 56 ff.). Bereits vor der persönlichen Bekanntschaft in Weimar muß Dalberg sich mit den Schriften Herders bekannt gemacht haben; so konnte denn auch Dalberg vor der Ankunft Herders in Weimar bereits ein Urteil über ihn fällen, das Goethe an Herder weiterleitete mit den Worten (Brief Goethes an Herder vom 2. Januar 1776): „Der Statthalter von Erfurt hat das Beste von Dir gesagt und bestätigt dem jungen Fürsten Deinen Geist und Kraft.“

Die persönliche Bekanntschaft zwischen Dalberg und Herder datiert seit der ersten Zeit von Herders Aufenthalt in Weimar. Schon bald nachdem Herder in Weimar Generalsuperintendent geworden war (1776), müssen die beiden Männer sich persönlich kennengelernt haben. Die Besuche wiederholten sich, und an diese persönliche Bekanntschaft schloß sich ein lebhafter Briefwechsel an. Die Briefe Dalbergs an Herder sind uns erhalten geblieben, und aus ihnen läßt sich manches über das Verhältnis zwischen den beiden Männern ablesen. Der Verkehr zwischen ihnen war ein wissenschaftlicher in den Jahren 1776 und 1777. Man tauschte Gedanken aus über die verschiedensten wissenschaftlichen Gegenstände, besonders aber über die eigenen philosophischen Werke. Hierdurch wurde nicht nur Unterschied und Übereinstimmung der Meinungen der beiden Denker klargemacht, sondern zugleich wurde auch eine Annäherung und damit Beeinflussung ihrer Ansichten erzielt. Da die Briefe Herders an Dalberg verloren gegangen sind, und da auch sonst nirgends etwas über die Einwirkungen Herders auf Dalberg berichtet wird, läßt sich die Art des Herderschen Einflusses auf Dalberg nicht genau festlegen. Das eine aber ergibt sich doch aus den uns erhaltenen Briefen Dalbergs an Herder: Auch über das Thema der „Betrachtungen“ hat ein Gedankenaustausch zwischen den beiden Männern stattgefunden und dabei hat Herder unseren Autor vor allen,

Dingen auf die Bedeutung der Selbstheit, der Individualität hingewiesen und so zur Aufstellung oder wenigstens Betonung des Gesetzes der eigenen Existenz mit beigetragen. Wir sahen ja, daß Dalberg dem Hemsterhuis seine Grundgedanken über den Zusammenhang der verschiedenen Dinge im Universum zu verdanken hat, daß er aber weitaus stärker als dieser die Bedeutung der Selbstheit der Dinge betont (vergl. Brief Dalbergs an Herder vom 27. Januar 1777: „Ich bin nun überzeugt, unsere Begriffe sind die nämlichen. Was Sie Selbstheit, Ichheit heißen, nenne ich loi d'immutabilité (= Gesetz der eigenen Existenz), weil darauf die unzerstörbare Individualität eines jeden Wesens ruht, und dahin rechne ich ebenso wie Sie Stolz, Hoffart, Selbstliebe usw."). Auch hat Herder manche Frage in den „Betrachtungen", die Dalberg noch nicht ganz klar zu beantworten wußte, unserem Autor verständlicher gemacht (vergl. Brief Dalbergs an Herder vom 27. Januar 1777: „Der hohe Gedanke: Gott, Sonne der Geisterwelten, war Lichtstrahl für mich. Das Analogon der ganzen Physik, der ganzen Chemie fand ich in Moral, und dieses Hauptstück war mir immer nicht deutlich genug. Ich hatte es dunkel gefühlt . . ., aber nun ist es mir herrliches, bestimmtes Bild" *). Aber es wäre falsch, die Größe der Einwirkungen Herders auf Dalberg für die Grundgedanken der „Betrachtungen" zu übertreiben. Einerseits steht dem die Abhängigkeit Dalbergs von F. Hemsterhuis in diesen Dingen gegenüber, andererseits aber hat sich Dalberg bereits seit dem Jahre 1770 ungefähr (vergl. die Voranzeige zu den „Betr.") mit den in den „Betrachtungen" dargelegten Gedanken befaßt, d. h. zu einer Zeit, wo er noch garnicht mit Herder in Verkehr

*) Herder hatte eine gewisse Kenntnis in diesen Dingen (verl. F. Bulle: F. Hemsterhuis . . ., S. 37 ff.), weil er um das Jahr 1770 herum eine Übersetzung mehrerer Hemsterhuisischer Werke zum Druck gerichtet hatte, darunter der „Lettre sur les désirs", die, wie wir gesehen haben, auch den „Betrachtungen" Dalbergs zugrundeliegt. Nach dem Erscheinen der „Betrachtungen" hat auch Herder selbst Gedankengänge über den Zusammenhang im Universum veröffentlicht. Hier interessieren sie uns selbstverständlich nicht, da sie zur Feststellung eines Einflusses von Herder auf unseren Autor nichts beitragen können, aber im folgenden Kapitel werden wir noch darauf zurückkommen.

stand, wo also noch garnicht die Möglichkeit einer solchen Einwirkung Herders gegeben war in Ermangelung von irgendwelchen Werken Herders, in denen Gedanken über den Zusammenhang des Universums niedergelegt waren.

---

## VII. Wirkung der „Betrachtungen" auf die Zeitgenossen.

Dalbergs „Betrachtungen" wurden schon bald nach ihrem Erscheinen sehr weit verbreitet, erfolgten doch bis zum Jahre 1819 hintereinander nicht weniger als 6 Auflagen (von Beaul.-Marc: K. von Dalberg II, S. 311). Mag dieses auch nicht als Beweis für eine große von den „Betrachtungen" ausgehende Wirkung gedeutet werden dürfen, so konnte doch manches zu einer Wiederaufnahme der in den „Betrachtungen" niedergelegten Gedanken anreizen, so die Bemerkung Dalbergs, daß die in den „Betrachtungen" niedergelegten Gedanken hoffentlich in fremdem Boden noch bessere Frucht tragen würden („Betr." S. 4), ferner die fragmentarischen Nachträge, sowie besonders das Kühne des Werkes. Auch mußte die Absicht Dalbergs, durch sein Werk die verschiedenen, unter sich gärenden Wissenschaften zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen, große Geister zur Nachahmung begeistern. Endlich mußte der Vergleich, in dem Dalberg die Liebe mit dem Licht, die Individualität aber mit dem Schatten in Beziehung setzt und aus beiden das Gemälde der Schöpfung zusammengefügt sein läßt („Betr." S. 94), künstlerisch veranlagten Naturen sehr ansprechend sein (vergl. K. Enders: F. Schlegel, S. 195 ff.). Andererseits ist aber auch nicht zu leugnen, daß gewisse Umstände einer Wiederaufnahme und Weiterbildung der Gedanken-

gänge der „Betrachtungen“ hindernd im Wege standen. Ein Einfluß war nämlich nur möglich vonseiten der Grundgedanken des Dalbergschen Werkes. Denn in all den Ausführungen, die sich um den Kern der „Betrachtungen“ herumlegen, ist Dalberg, wie wir sahen, ein wenig selbständiger Denker. Ein Gedanke kann aber nur dann von Bedeutung und Einfluß für die Nachwelt sein, wenn ihm wenigstens in etwa Originalität zukommt, und das in der damaligen Zeit umso mehr, als bald nach dem Erscheinen der „Betrachtungen“ die typisch aufklärerischen Ansichten mehr und mehr an Ansehen verloren. Die Wirkung der Grundgedanken der „Betrachtungen“ wurde aber auch stark eingeschränkt durch den von den Schriften des F. Hemsterhuis ausgehenden Einfluß. Mag auch Dalberg durchweg die Hemsterhuisischen Gedanken in solchem Maße weiterentwickelt haben, daß er zu ganz neuen Ideen sich durchrang, so bleibt doch die Hemsterhuisische Grundlage deutlich sichtbar. So ist es denn nicht verwunderlich, daß man lieber auf die Werke des Hemsterhuis zurückkam; denn wer schöpft nicht lieber aus der Quelle als aus dem Fluß? Auch war das Fertige der „Betrachtungen“ mit ihrer methodischen Konsequenz einer Fortführung ihrer Gedanken durchaus ungünstig, während das Fragmentarische der Hemsterhuisischen Werke mit einer gewissen Systemlosigkeit, das schon Dalberg zu einer Wiederaufnahme ihrer Gedanken veranlaßt hatte, in gleicher Weise auch andere Denker anreizen mußte.

Wie die damalige Zeit die Schrift Dalbergs beurteilte, das sehen wir aus der Kritik, die Johann Heinrich Merck im Deutschen Merkur des Jahres 1777 auf Veranlassung Wielands gegeben hat (vergl. v. Beaul.-Marc: K. von Dalberg II, S. 310 f.). Er nennt Dalberg, nachdem er auf seine Verwandtschaft mit F. Hemsterhuis hingewiesen hat, einen Geist, „der so gerne um die allgemeinen Verhältnisse der Dinge schwebt, die Erfahrungen der Welt vergleicht, sie nach seinem System neu ordnet und stets danach ringt, seine Ideen so scharf zu stempeln, daß sie nie für ein anderes Gepräge erkannt werden möchten. Eben daher dieselbe Unleichtigkeit zu schreiben, dieselbe Kargheit des Ausdrucks bei dem Reichtum der Gedanken und die große Neuheit der Kombinationen. Bei der

Anwendung der Grundsätze seines Systems auf alle Wissenschaften und Künste bemerkt man überall die ausgebreiteste Kenntnis, die nicht in Kompilation technischer Wörter aus der Tasche zu spielen sucht, sondern der für einen flüchtigen Leser oft auffallende sonderbare Ausdruck zeigt bei genauer Untersuchung, daß die individuellste und deutlichste Darstellung der Idee beim Schreiben in der Seele lag. So unbedeutend manchem Kritler die Mitteilung allgemeiner Spekulationen für den sichtbaren Fortgang der Wissenschaften in concreto scheinen mag, so angenehm ist eine dergleichen Schrift doch für denjenigen, der neue Seelengestalten sucht und aufspäht, weil ihm eben diese Unterredung über so vieles und wichtiges die ganzen umschriebenen Formen des neuen Denkens zeigt.“ In welchem Sinne diese Kritik aufgefaßt wurde, gibt Wieland in einem Briefe an Merck vom 13. Juni 1777 wieder. Da heißt es: „Ich kann Ihnen nicht sagen, was ich darum geben wollte, wenn ich imstande wäre, so ein Ding zu machen, wie Ihre Rezension von Dalbergs Eroberung des goldenen Vließes ist! Es ist ein solches Meisterstück von Feinheit, es herrscht ein so vertracktes clair-obscur darin, es sagt so viel und doch wieder so wenig, es sieht die Sache so gutherzig an, und doch mit so schalkmäßigen, aber äußerst feinen Seitenblicken! Der Mann muß zufrieden sein, und doch — ist so gut dafür gesorgt, daß er sich nicht überhebe, und daß die sapientes merken, wo der Hase liegt.“

Wir erfuhren bereits in Kap. VI, daß Herder zur Abfassungszeit der „Betrachtungen“ Gedanken über deren Grundsätze mit Dalberg ausgetauscht und späterhin auch selbst über diesen Gegenstand Gedankengänge veröffentlicht hat (vergl. F. Bulle: F. Hemsterhuis . . ., S. 37 ff.). Es handelt sich dabei vor allem um den Aufsatz „Liebe und Selbstheit“, den Herder gleichzeitig mit einer Übersetzung der Hemsterhuisischen „Lettre sur les désirs“ veröffentlichte (1780) und der eine Kritik dieses Hemsterhuisischen Werkes sein will. Also im wesentlichen ist Herders Absicht keine andere als die Dalbergs; denn auch dessen Grundabsicht in den „Betrachtungen“ ist es, wie in Kap. II gezeigt, die in der Hemsterhuisischen „Lettre sur les désirs“ niedergelegten Gedanken in erweiterter

und umgestalteter Form darzustellen. Herder zeichnet die Hemsterhuisischen Ansichten über die Vereinigungstendenz der Dinge im wesentlichen nach, entwickelt aber auf der anderen Seite seine Gedanken in demselben Sinne weiter wie Dalberg, indem er die Hemsterhuisischen Andeutungen über die dieser Anziehungskraft entgegengesetzte Selbsterhaltungstendenz der Dinge mit größerem Nachdruck betont. Daß Herder hierbei aus seinem Ideenaustausch mit Dalberg manches zugute gekommen ist, daß er ferner von der Lektüre der „Betrachtungen" ausgiebigen Gebrauch gemacht hat, ergibt sich wohl von selbst. Besonders klar wird dies aus späteren Werken, in denen Herder gelegentlich noch einmal auf diese Dinge zurückkommt, so aus der Schrift „Gott" (1787). Da heißt es: „Worauf ich Sie aufmerksam machen möchte, sind die einfachen Gesetze, nach welchen alle lebendigen Kräfte der Natur ihre tausendfältigen Organisationen bewirken; denn alles, was die höchste Weisheit tut, muß höchst einfach sein. Die Gesetze nämlich scheinen mir in drei Worten zu liegen: 1. Beharrung, d. i. innerer Bestand jeglichen Wesens, 2. Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung, 3. Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in einem Andern." Während hier die zwei ersten Gesetze auf Hemsterhuis hinweisen, ist das dritte Gesetz nichts anderes als eine Zusammenfassung der Dalbergschen Gesetze der eigenen Existenz und der Coexistenz. Auch Dalbergs Begriff der Mannigfaltigkeit, welche einerseits Leben in die Schöpfung bringt (als individuelle Mannigfaltigkeit) und andererseits die Einzelexistenz der Dinge garantiert (als relative Mannigfaltigkeit), findet sich bei Herder. Die individuelle Mannigfaltigkeit wird charakterisiert durch eine Stelle in der Schrift „Gott", wo es heißt: „Kein Teilchen eines Blattes kann einen Augenblick müßig sein, oder es wäre Tod in der Schöpfung." Die relative Mannigfaltigkeit wird charakterisiert durch eine Stelle in der Schrift „Liebe und Selbstheit", wo es heißt: „Sobald mehrere Geschöpfe milde nebeneinander sind und sich einander wechselseitig genießen wollen, so folgt, daß keine auf den alleinigen, also auch nicht auf den höchsten Genuß ausgehen müsse, oder es zerstört um sich her." Diese Ausführungen Herders, die

Hemsterhuisischem Geiste neu sind, wohl aber Gedanken der „Betrachtungen“ aussprechen, sind ein Beweis dafür, daß auf Herder die „Betrachtungen“ ihre Wirkung nicht verfehlt haben.

Es standen also im Jahre 1780 zwei Werke nebeneinander da, Dalbergs „Betrachtungen“ und Hemsterhuis „Lettre sur les désirs“ (deutsche Übersetzung von Herder: „Über das Verlangen“ mit dem Zusatz „Liebe und Selbstheit“). Beide Schriften enthalten Ausführungen über den Antagonismus zwischen Kräften, welche einen Zusammenhang der verschiedenen Dinge hervorrufen und anderen Kräften, welche diesem Zusammenhang eine Grenze setzen. Beide Werke finden diesen Gegensatz nicht nur im Leben der Seele, sondern auf analoge Art wirkend auch im Reiche des Körperlichen. In der Folgezeit nun wurde dieser Gedanke zu einem Lieblingsgegenstand der deutschen Dichter. F. Bulle hat in seinem Buche „Franziskus Hemsterhuis und der deutsche Irrationalismus des 18. Jahrhunderts“ (S. 40 ff.) gezeigt, wie dieser Ideenkomplex sich bei Schiller, Wilhelm von Humboldt und den Romantikern entwickelt hat, und er hat untersucht, inwieweit ein Einfluß von Hemsterhuis und Herder an dieser Entwicklung beteiligt ist. Unsere Aufgabe nun ist eine doppelte. Zuerst wollen wir im Anschluß an Bulles Schrift die Entwicklung des genannten Antagonismus uns vor Augen führen, um dann festzustellen, ob und inwieweit ein Einfluß der „Betrachtungen“ auf diese Entwicklung als wahrscheinlich anzunehmen ist.

In seinen Erstlingsschriften befaßt sich Schiller mit Gedanken über die genannten Dinge. Der Zusammenhang der verschiedenen Dinge der Welt, nicht nur der Geister, sondern auch der Körper, ist für ihn ein Lieblingsthema seiner Gedichte und Prosaschriften der Jahre 1780/90. Dabei nimmt Schiller mit dichterischer Freiheit eine Beseelung der Natur vor, und so ist es die Liebe, welche die einzelnen Dinge immer wieder aneinander kettet.*) Worauf diese Liebe gerichtet ist, das findet

*) Vergl. „Phantasie an Laura“:
„Durstig trinkt den goldnen Strahlenregen
Jedes rollende Gestirn,

sich nirgends klar ausgesprochen, wohl aber die einzige Möglichkeit, die der im Leibe eingeschlossenen Seele zur Offenbarung dieser tiefsten Strebungen gegeben ist, nämlich die Sprache*). Das Gegenstück zur Liebe sieht Schiller im Egoismus. Eine berechtigte Gegenkraft zur weltvereinenden Liebe fehlt also bei ihm**).

Eine ganz andere Gestalt gibt Wilhelm von Humboldt diesem Antagonismus. In den „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (1792) findet sich der Gegensatz vom Sichhingeben und Sichbewahren, und dabei ist die Erhaltung der dem Individuum gegebenen Eigenart als dessen höchste Aufgabe gezeichnet. Weiter entwickelt haben sich diese Gedanken Humboldts in den Schriften „Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluß auf die organische Natur“ (1794) und „Über die männliche und weibliche Form“ (1795). Ich citiere: „Das Streben der Natur ist auf etwas Unbeschränktes gerichtet. Alles Große und Treffliche, was in endlichen Kräften wohnt, will sie ohne Ausnahme und zwar in ein Ganzes vereint, besitzen“***). Und: „Allein auch in der übrigen Natur ist diese Erscheinung nicht weniger sichtbar, und es bedarf nur einer mäßigen Anstrengung des Nachdenkens,

---

Trinkt aus ihrem Feuerkelch Erquickung
Wie die Glieder leben vom Gehirn.

Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen
Sich in trauter Harmonie,
Sphären ineinander lenkt die Liebe,
Weltsysteme dauern nur durch sie.“

*) Vergl. Schillers Spruch:

„Laß die Sprache Dir sein,
Was der Schöpfer den Liebenden.
Er nur ist's, der die Wesen trennt
Und der die Wesen vereint.“

**) „Liebe also das schönste Phänomen in der beseelten Schöpfung, der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, die Quelle der Andacht und der erhabensten Tugend . . . Egoismus die höchste Armut eines erschaffenen Wesens“ („Philosophische Briefe“).

***) Humboldts Werke, Ed. Leitzmann, I, S. 311 f.

um den Begriff des Geschlechts weit über die beschränkte Sphäre hinaus, in die man ihn einschließt, in ein unermeßliches Feld zu versetzen. Die Natur wäre ohne ihn nicht Natur . . ., und sowohl der Zug, welcher alle Wesen verbindet, als der Kampf, welcher jedes Einzelne nötigt, sich mit seiner, ihm eigentümlichen Energie zu waffnen, hörte auf, wenn an die Stelle dieses Unterschiedes eine langweilige und erschlaffende Gleichheit träte"*).

Von den Romantikern haben die genannten Ideen über den Zusammenhang der Dinge Hölderlin, Novalis, Friedrich Schlegel und Schleiermacher. Ich wende mich zuerst zu den drei ersten. In der eigenen Seele will bei ihnen die Sehnsucht nach der Auflösung ins All nicht zum Erlöschen kommen und diese unbestimmte und unerfüllbare Liebe zum All projicieren sie aus ihrem Unglück heraus auf alle Dinge des Universums. Die genannte Sehnsucht nimmt sogar die Form von Selbstmordgedanken an. So Hölderlin: „Eines zu sein mit allem, das ist Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen. Eines zu sein mit allem, was lebt, in seliger Selbstvergessenheit, wiederzukehren ins All der Natur, das ist der Gipfel der Gedanken und Freuden, das ist die heilige Bergeshöhe"**). „Längst, rief ich, o Natur, ist unser Leben eines mit Dir, und himmlisch-jugendlich wie Du und Deine Götter all ist unsere eigene Welt durch Liebe"***). „Was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen . . . . Einiges, ewiges, glühendes Leben ist alles." Ebenso Novalis: „Leben ist der Anfang des Todes. Das Leben ist um des Todes willen. Der Tod ist Endigung und Anfang zugleich"****). „Mit der Welt entsteht die Begierde, ein Hang zum Zerfließen oder die Schwere." Und F. Schlegel: „Das furchtbare und doch fruchtlose Verlangen, sich ins Unendliche zu verbreiten, der heiße Durst, das Einzelne zu durchdringen, überwältigen den Menschen so gewaltsam, daß die Macht der

---

*) Ebenda S. 311.
**) Hölderlins Werke, Ed. Schwab, I, S. 89.
***) Ebenda S. 213.
****) Novalis' Werke, Ed. Scholz, S. 335.

Natur ihm oft alle Freiheit entreißt.“*) „Das ist meine Treue gegen das Universum, in das ich knollig verliebt bin.“**) (In Hölderlins „Empedokles“***) sowie in Fr. Schlegels „Lucinde“ finden sich ähnliche Gedanken. Im „Empedokles“ wird derselbe elementare Drang zur Selbstauflösung gezeichnet, in der „Lucinde“ aber will der Verfasser ausdrücken, daß nur durch den Verkehr mit den Mitmenschen erst die Persönlichkeit zu voller Entfaltung gelangen kann. Die Analogie zwischen Seelenleben und Naturgeschehen ist auch bei den Romantikern zu finden, sie ist aber zu einer völligen Gleichheit geworden. Aus ihrem eigenen Sehnen heraus geben die Romantiker auch der Natur Leben und Streben. Es führt auch die Naturdinge die Liebe zueinander. So Hölderlin in seiner „Hymne an die Liebe“:

„Überall der Liebe Flügel,
Hold und herrlich überall!
Liebe bringt zu jungen Rosen
Morgentau von hoher Luft,
Lehrt die warmen Lüfte kosen
In der Maienblume Duft;
Um die Orione leitet
Sie die treuen Erden her,
Folgsam ihrem Winke, gleitet
Jeder Strom ins weite Meer.“

Ähnlich Novalis. Er will die Physik symbolisch behandeln, d. h. er will die für das Seelenleben gefundenen Gesetze ganz allgemein für das Gebiet der Natur beweisen. Er spricht von moralischer Astronomie (in einem Brief des Jahres 1798 an F. Schlegel). Zur Ausführung gelangten diese Gedanken in den „Lehrlingen“ und den „Fragmenten“. Und doch lassen auch die Romantiker nicht unbeschränkt die Liebe sich auswirken, sondern sie ist auch bei ihnen lediglich ein Glied eines Kräfte-

*) F. Schlegels Werke, Ed. Minor, I, S. 24.

**) Schleiermachers Leben in Briefen von W. Dilthey, F. Schlegel an Schl. S. 81.

***) Die Gestalt des Empedokles erfreute sich bei den Romantikern eines großen Interesses, da es eben Empedokles war, der zuerst jene allgemeine Vereinigungstendenz in die Philosophie eingeführt hat.

paares. Im Individuum liegt auch ein erkennbarer Drang nach der Selbsterhaltung. Hölderlin hat diesen Gegensatz der Kräfte seinem „Empedokles“ zugrundegelegt. Ebenso Novalis: „Zentripetalkraft ist das synthetische Bestreben, Zentrifugalkraft das analytische Bestreben des Geistes; Streben nach Einheit — Streben nach Mannigfaltigkeit. Durch wechselseitige Bestimmung beider durcheinander wird jene höhere Synthesis der Einheit und Mannigfaltigkeit selbst hervorgebracht, durch die Eins in Allem und Alles in Einem ist.“ Und F. Schlegel: „Mit der Selbständigkeit riß er die Wurzel der Liebe aus seiner Brust.“*)

Ich wende mich zu Schleiermacher. Die Reden weisen gleich zu Beginn den genannten Antagonismus auf (S. 3 ff.): „Ihr wißt, daß die Gottheit durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genötigt hat, ihr großes Werk bis ins Unendliche zu entzweien, jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Kräften zusammenzuschmelzen und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durcheinander bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen . . . Jedes Leben ist nur das Resultat eines beständigen Aneignens und Abstoßens, jedes Ding hat nur dadurch sein bestimmtes Dasein, daß es die beiden Urkräfte der Natur, das durstige Ansichziehen und das rege und lebendige Selbstverbreiten, auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält . . . Jede menschliche Seele . . . ist nur ein Produkt zweier Triebe. Der eine ist das Bestreben, alles was sie umgibt an sich zu ziehen, in ihr eignes Leben zu verstricken und womöglich in ihr innerstes Wesen einzusaugen. Der andere ist die Sehnsucht, ihr eigenes innerstes Selbst von innen heraus immer weiter auszudehnen, alles damit zu durchdringen . . . und selbst nie erschöpft zu werden.“ Von einem Widerstreit dieser Kräfte ist aber nicht die Rede im Gegenteil, die eine ist der anderen nützlich. „Die erste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn, und dieser, wie könnte er wohl bestehen ohne Liebe? Schon im ersten Versuch, sich so zu bilden, müßte das furchtbare Mißverhältnis zwischen Geben und Empfangen

*) F. Schlegels Werke, Ed. Minor, I, S. 25.

bald das Gemüt zerrütten . . . Ja, Liebe, du Anziehungskraft der geistigen Welt! Kein eignes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich"*).

Im Anschluß an Hölderlin hat noch Hegel jenen Gedankenkreis. Noch schärfer als Hölderlin zeichnet er die feindliche Entgegensetzung von Liebe und Selbstheit. In seiner Jugendschrift „Vom Geist des Christentums" und in dem Fragment „Die Liebe" wird der Gedanke von der Einheit der Wesen in der Liebe wiederholt betont.

Nun zur Hauptfrage: Ist neben dem Hemsterhuis-Herderschen Gedankenkreis auch die Ideenwelt von Dalbergs „Betrachtungen" für die oben gezeichnete Entwicklung maßgebend gewesen? Aus dieser Entwicklung selbst läßt sich die Frage kaum beantworten, denn spezifisch Dalbergsche Gedanken sind kaum bei einem der in Frage kommenden Denker zu finden. Selbst wenn z. B. bei Novalis die Dalbergsche Überzeugung von der Verderblichkeit der Hoffart wiederkehrt**) und für das ganze Gebiet der Natur Bedeutung gewinnt, so kann dies als Einzelfall nicht zum Beweisgrund werden. Briefwechsel und Biographien erteilen aber auf die oben gestellte Frage eine für die „Betrachtungen" wenig günstige Antwort. Während der Name Hemsterhuis häufig anzutreffen ist, bleibt das Suchen nach dem Namen Dalberg fast ohne Erfolg. Es bestätigt sich hier, was wir oben festgestellt haben, daß das Mehr an Originalität und das Aphoristische der Hemsterhuis-Herderschen Ideen den „Betrachtungen" eine nur geringe Bedeutung zukommen ließ, zumal das rein Verstandesmäßige der „Betrachtungen" gegenüber den auf der Intuition gegründeten Hemsterhuisischen Gedanken jedem Dichter weniger schätzenswert werden mußte. Lediglich für F. Schlegel habe ich die Tatsache eines Studiums der „Betrachtungen" als überliefert gefunden (vergl. K. Enders: F. Schlegel, S. 195 ff.). Zur Zeit seines Aufenthaltes in Göttingen hat Fr. Schlegel aus der

*) „Monologe" S. 34.

**) Nov. Werke, Ed. Scholz, S. 386: Das System der Moral muß das System der Natur werden . . . Wie der Mensch Gott werden wollte, sündigte er. Krankheiten der Pflanzen sind Animalisationen, Krankheiten der Tiere Rationalisationen, Krankheiten der Steine Vegetationen."

dortigen Bibliothek die „Betrachtungen“ Dalbergs entliehen, aber auch bei ihm hat schon bald darauf, nämlich in Leipzig, Hemsterhuis die Herrschaft angetreten, wenn auch vielleicht seine Äußerung, er habe in Göttingen eingesehen, daß er immer unbefriedigt bleiben müsse, eine tiefe Einwirkung der „Betrachtungen“ offenbart.

Daß Schiller die „Betrachtungen“ gekannt hat, kann vielleicht aus einer Stelle seines Briefwechsels mit Körner gefolgert werden, wo er sagt, daß er immer sehr gern Schriften über den Zusammenhang der Dinge gelesen habe. Freilich würde diese Stelle dann zugleich dartun, daß Schiller die „Betrachtungen“ als ein mit ihrem Material vertrauter Leser zur Hand genommen hat, der sicher nicht zu einer kritiklosen Übernahme ihrer Gedanken geneigt war.

## Autorentafel.

| | = | + | − | 0 |
|---|---|---|---|---|
| Aristoteles | | 65,74,85 | | |
| Augustinus | | 101 | | |
| Bacon v. Verulam | | 119 | | |
| Bahrdt | | 132 | | |
| Batteux | | 85 | | |
| Beccaria | | 6 | | |
| Bellarmin | | | 132 | |
| Boerhave | | 84 | | |
| Bonnet | | 6,9 | | |
| Bordeaux | | 84 | | |
| Boscovich | | | 6 | |
| Bossuet | | 132,133 | | |
| Buffon | | 6,9 | | |
| Cicero | | 74 | | |
| d'Alembert | | 6 | | |
| Descartes | | 119,127 | | |
| Eberhard | | | | 135 |
| Epikur | | | 6 | |
| Ernesti | | 132 | | |
| Felbiger | | 109 | | |
| Fleury | | 133 | | |
| Franklin | | 6 | | |
| Galilei | | 36 | | |
| Gellert | | 30 | | |
| Geoffroy | | 30 | | |
| Gerson | | 132 | | |
| Görtler | | 109 | | |
| Goethe | | 136 | | |
| Haller | | 6 | | |
| Hamann | | 6 | | |
| Hemsterhuis der Jüngere | | 6 | | |
| Herder | | 6,132,136 | | |
| Hippokrat | | 84 | | |
| Hobbes | | 119 | 6,119 | |
| Hundheim | | 109 | | |
| Huyghens | | 34 | | |
| Isidor | | | 132 | |
| Jerusalem | | 132 | | |
| Kästner | | 6 | | |
| Keppler | | 94 | | |

| | = | + | − | 0 |
|---|---|---|---|---|
| Klopstock | 136 | | | |
| Lambert | 6,136 | | | |
| Lauvois | 132 | | | |
| Lavater | 132,136 | | | |
| Leibniz | 119,127 | | 6,45 | |
| Lessing | 136 | | | 135 |
| Lewis | 17 | | | |
| Linné | 9 | | | |
| Lukrez | | | 6 | |
| Malebranche | | | 45 | |
| Maquer | 17 | | | |
| Marggraf | 17 | | | |
| Mendelssohn | 6 | | | |
| Michaelis | 132 | | | |
| Moser | 136 | | | |
| Newton | 23,34,36 | | | |
| | 64,119,127 | | | |
| Nicol | 133 | | | |
| Nicolai | | | | 135 |
| Oberdürr | 109 | | | |
| Pascal | 133 | | | |
| Paw | | | 126 | |
| Plato | 101 | | 6 | |
| Quintilian | 74 | | | |
| Rousseau | 82 | | | |
| Seelmann | 109 | | | |
| Semler | 132 | | | |
| Schmitt | 109 | | | |
| Stahl | 84 | | | |
| Strack | 85 | | | |
| Teller | 132 | | | |
| Torre | 6 | | | |
| Vanini | | | 119 | |
| Weikard | 85 | | | |
| Zimmermann | 84 | | | |
| Zwierlein | 109 | | | |

# Lebenslauf.

Geboren wurde ich, Bruno Masch, katholischer Konfession, am 3. Dezember 1906 zu Aachen als Sohn des Studienrates Dr. phil. Carl Masch. Das Zeugnis der Reife erhielt ich Ostern 1925 am Realgymnasium meiner Vaterstadt. Darauf bezog ich die Universität zu Bonn, um mich dem philosophischen und mathematisch-naturwissenschaftlichen Studium zu widmen. Vom folgenden Jahre ab verband ich hiermit das Studium der Theologie.

Meine akademischen Lehrer waren im besonderen:

Andres, Dyroff, Eversheim, Geyer, Hunglas, Konen, Kutzner, Müncker, Pfeiffer, Rademacher, Störring, Wentscher.

Ihnen allen fühle ich mich zu größtem Dank verpflichtet, besonders aber meinem hochverehrten Lehrer Herrn Geh. Rat Prof. Dr. Dyroff für die liebevolle Sorgfalt und freundliche Unterstützung, die er meinen Arbeiten stets angedeihen ließ.

Die mündliche Prüfung fand am 6. Februar 1929 statt.